الدرة الفاخرة

في

تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين

نور الدين عبد الرحمن جامی

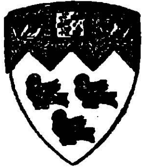
بانضمام

حواشی مؤلف و شرح عبد الغفور لاری و حکمت عمادیه

باهتمام

نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی

تهران ۱۳۵۸



دانشگاه مک‌گیل

دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا

مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران



دانشگاه تهران

الدّرّة الفاخرة

فی

تحقیق مذهب الصّوفیّة والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین

نور الدّین عبد الرّحمن جامی

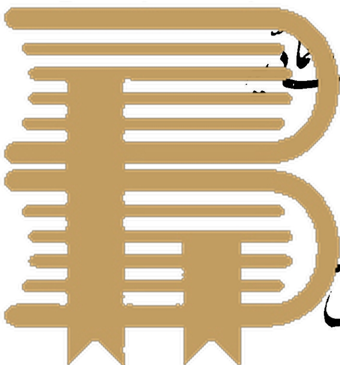
بانضمام

حواشی مؤلّف و شرح عبدالغفور لاری و حکم[illegible]

باهتمام

نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی

۱۳۵۸



سلسلهٔ دانش ایرانی

۱۹

زیر نظر

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران

وابستهٔ تحقیقاتی دانشگاه مک‌گیل

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک‌گیل

مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی

انتشارات

موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل

شعبهٔ تهران

با همکاری دانشگاه تهران

صندوق پستی ۳۱۴/۱۱۳۳

تعداد ۱۵۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

قیمت ۸۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات زوار و کتابفروشی طهوری

سلسلهٔ دانش ایرانی

انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا ـ مونترال،

شعبهٔ تهران

باهمکاری دانشگاه تهران

زیرنظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

۱ ـ شرح غررالفرائد معروف به‌شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه وجوهر وعرض بامقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفرهنگ اصطلاحات فلسفی، به‌اهتمام پروفسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)

۲ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمهٔ انگلیسی پروفسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)

۳ ـ تعلیقهٔ میرزا مهدی آشتیانی برشرح منظومهٔ حکمت سبزواری، مقدمهٔ فارسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکترمهدی محقق (جلد دوم، زیرچاپ)

۴ ـ مجموعهٔ سخنرانیها ومقاله‌ها درفلسفه وعرفان اسلامی (بزبانهای فارسی عربی وفرانسه وانگلیسی)، به‌اهتمام دکتر مهدی‌محقق‌ودکتر هرمان لندلت (چاپ‌شده ۱۳۵۰)

۵ ـ کاشف‌الاسرارنورالدین‌اسفراینی‌بانضمام پاسخ به‌چندپرسش‌ورساله درروش سلوك وخلوت‌نشینی، باترجمه ومقدمه به‌زبان فرانسه، به‌اهتمام‌دکترهرمان‌لندلت (۱۳۵۸)

۶ ـ مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم‌الدین رازی، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ومقدمهٔ انگلیسی دکترهرمان لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)

۷ ـ قبسات میرداماد بانضمام شرح حال تفصیلی و خلاصه افکار آن حکیم، به‌اهتمام دکتر مهدی محقق و دکترموسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفسور ایزوتسو بامقدمهٔ انگلیسی (جلد اول، متن، چاپ شده ۱۳۵۶)

۸ ـ مجموعهٔ رسائل و مقالات دربارهٔ منطق و مباحث الفاظ (بزبانهای فارسی و عربی وفرانسه وانگلیسی) به اهتمام پروفسورایزوتسو ودکترمهدی محقق (چاپ ۱۳۵۳)

۹ ـ مجموعهٔ مقالات به‌زبانهای فارسی‌وعربی‌وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به‌افتخار پروفسور هانری کربن، زیرنظر دکترسید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۶)

۱۰ ـ ترجمهٔ انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت، قسمت امورعامه وجوهروعرض، به‌وسیلهٔ پروفسور ایزوتسو ودکترمهدی محقق بامقدمه‌ای در شرح احوال وآثارآن حکیم (چاپ شده در نیویورك ۱۳۵٦)

۱۱ ـ طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقهٔ میرزا مهدی‌آشتیانی بر شرح منظومهٔ حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفسور ایزوتسو (آمادهٔ چاپ)

۱۲ ـ قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمهٔ فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات و اختلاف نسخ، به اهتمام پروفسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق وابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)

۱۳ ـ افلاطون فی الاسلام، مجموعهٔ متون وتحقیقات، به‌اهتمام دکترعبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)

۱٤ ـ فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکترمهدی محقق به‌پیوست سه مقدمه بزبان فارسی و دومقاله بزبان انگلیسی (چاپ شده ۱۳۵۲)

۱۵ ـ جام جهان‌نما، ترجمهٔ فارسی کتاب التحصیل بهمنیار بن مرزبان، به اهتمام عبدالله نورانی ومحمد تقی دانش پژوه (زیرچاپ)

۱٦ ـ جاویدان خرد ابن مسکویه، ترجمهٔ تقی‌الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان با مقدمه بزبان فرانسه از پروفسور محمد ارکون و ترجمهٔ آن ازدکتررضا داوری (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۷ ـ بیست مقاله در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی ، از دکتر مهدی محقق ، بامقدمهٔ انگلیسی از پروفسور ژوزف فان‌اس و ترجمهٔ آن از استاد احمد آرام (چاپ شده ۱۳۵۵)

۱۸ ـ انوارجلیه ، عبدالله زنوزی ، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی ، با مقدمهٔ انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵٤)

۱۹ ـ الدّرةالفاخرة ، عبدالرحمن جامی ، به‌پیوست حواشی مولف وشرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه به اهتمام دکتر نیکولاهیر و دکتر موسوی بهبهانی و ترجمهٔ مقدمهٔ انگلیسی آن از استاد احمدآرام (۱۳۵۸)

۲۰ ـ دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی شارح گلشن راز ، به اهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمهٔ انگلیسی ازخانم نوش‌آفرین انصاری (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۱ ـ دیوان ناصرخسرو ، (جلد اول ، متن بانضمام نسخه بدلها) به اهتمام استاد مجتبی مینوی ودکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۷)

۲۲ ـ شرح فصوص‌الحکمه منسوب به ابونصر فارابی ، ازمحمدتقی استرابادی ، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه ، بادومقاله بزبان فرانسه ازخلیل جر و س. پینس وترجمه آن دو مقاله از دکتر ابوالقاسم پورحسینی (نزدیک به انتشار)

۲۳ ـ رباب نامه ، سلطان ولد پسر مولانا جلال‌الدین رومی ، به اهتمام دکتر علی سلطانی گرد فرامرزی (نزدیک بانتشار)

۲٤ ـ تلخیص‌المحصل ، خواجه نصیرالدین طوسی بانضمام چند رساله ازآن حکیم ، به‌اهتمام عبدالله نورانی (نزدیک بانتشار)

۲۵ ـ شرح فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی ، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی ومقدمه انگلیسی ازدکترهرمان لندلت (زیرچاپ)

۲٦ ـ ترجمهٔ شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون از ابوعبدالله محمدبن ابی بکر تبریزی ، بوسیلهٔ دکتر سید جعفر سجادی بانضمام متن عربی به تصحیح دکترحسین اتای (زیرچاپ)

۲۷ ـ الشامل فی اصول‌الدین ، امام الحرمین جوینی ، به اهتمام پروفسور ریچارد فرانک و ترجمهٔ مقدمهٔ آن از دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۸ ـ الامدعلی‌الابد، ابوالحسن عامری، به اهتمام پروفسور اورت روسن و ترجمهٔ مقدمهٔ آن ازدکترجلال مجتبوی (زیرچاپ)

۲۹ ـ بنیاد حکمت سبزواری ، پروفسور ایزوتسو ، ترجمه دکتر جلال مجتبوی (زیرچاپ)

۳۰ ـ معالم الاصول ، شیخ حسن بن شهید ثانی ، با مقدمهٔ فارسی درباره تحوّل علم اصول و مقدمهٔ انگلیسی درباره علم معنی شناسی در اسلام ، باهتمام دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو (زیرچاپ)

۳۱ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (متن فارسی) ، باهتمام پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

۳۲ ـ زادالمسافرین ناصرخسرو (ترجمه انگلیسی) ، از پروفسور ویکنز (آماده چاپ)

فهرست مطالب

مقدّمهٔ مصحّح متن عربی

ترجمهٔ احمد آرام

I. مصنف الدّرة الفاخرة

نورالدّین عبدالرّحمان بن احمد جامی، مصنّف **الدّرّةالفاخرة**، در تاریخ ۲۳ شعبان ۸۱۷ هجری قمری در خَرجِرد، شهری از ناحیهٔ جام[1]، به دنیا آمد[2]. در جوانی برای تحصیل علم به مدرسهٔ نظامیّهٔ هرات رفت و در درس معانی و بیان جُنَید اصولی حضور می‌یافت. در این مجلس درس نشان داد که شاگرد برجسته‌ای است، چه برخلاف انتظار او که تصوّر می‌کرد کتاب **مختصرالتلخیص**[3] تدریس می‌شود، هنگام ورود به مجلس درس متوجّه شد که طلّاب در درس پیش رفته‌اند و کتابهای **شرح‌المفتاح**[4] و **مطوّل**[5] را به درس می‌خوانند. با این همه جامی توانست مطالب این کتابها را فهم کند، و نه تنها تمام **مطوّل** بلکه شرح آن را نیز به تمامی نزد استاد خواند. علی سمرقندی از شاگردان سیّد شریف جرجانی، وشهاب‌الدّین جاجرمی ازشاگردان سعدالدّین تفتازانی، از استادان دیگر او درهرات بوده‌اند.

جامی پس از آن برای تکمیل معلومات خود به سمرقند رفت و در این شهر نزد قاضی‌زادهٔ رومی[6]، منجّم معروف رصدخانهٔ الغ بیک، به تلمّذ پرداخت. در اینجا نیزهوش سرشارخود را نمایان ساخت، چه نخست درمناظره‌ای برمعلّم خود پیروزشد، وسپس بااصلاحات واضافاتی که برکتابهای معروف **شرح‌التّذکره**[7] و **شرح‌الملخّص چغمینی**[8] تألیف استاد خود افزود سبب بهتر شدن آن کتابها شد وحسّ اعجاب او را برانگیخت. قاضی زاده چندان از قدرت عقلی شاگرد تازهٔ خود در شگفت شد که

که ادّعا کرد از زمان بنای سمرقند تا زمان او هیچ کس که برابر جامی بوده باشد از رود جیحون عبور نکرده‌است . درفرصت دیگری درهرات، منجّم دانشمند علی قوشجی[۹] ازجامی خواست که بعضی از مسائل دشوار نجومی‌را حل کند، وجامی بی هیچ دشواری آن مسائل را حل کرد واین عمل مایهٔ رنج واندوه قوشجی شد .

نخستین برخورد جامی با تصوّف درسنّ پنج سالگی او صورت گرفت که همراه پدرش به‌دیدارخواجه محمّد پارسا [۱۰] شیخ بزرگ نقشبندی رفت که در سرراه خود به زیارت خانهٔ خدا از جام می‌گذشت . بعدها خود جامی توسّط سعدالدّین کاشغری [۱۱] به فرقهٔ نقشبندیّه پیوست که نسبت روحی او ، به میانجیگری نظام‌الدّین خاموش[۱۲] و علاءالدّین عطّار[۱۳]، به مؤسّس این فرقه بهاءالدّین نقشبندی[۱۴] اتّصال داشت .

صوفیان دیگری که جامی با آنان ارتباط داشت ، اینان بوده‌اند : فخرالدّین لرستانی[۱۵]، خواجه برهان الدّین ابوالنّصر پارسا [۱۶]، بهاءالدّین عمر[۱۷]، خواجه‌شمس‌الدّین محمّد کوسوئی[۱۸]، جلال‌الدّین پورانی[۱۹] ، وشمس الدّین محمّد اسد [۲۰] .

یکی ازمتصوّفان که جامی به‌او ارج واحترام فراوان می‌گذاشت، دوست ومعاصر وی نصرالدّین‌عُبیدالله احرار[۲۱] بود . باآنکه جامی بیش‌ازچهاربار با اوملاقات نکرده بود ، مدّت چندین سال باب نامه نگاری[۲۲] به صورت وسیع میان آن دوگشوده بود و جامی درآثار شعری خود چندین‌بار نام اورا آورده است[۲۳] .

قسمت‌متأخّرترزندگانی جامی‌درهرات گذشت که‌درآنجاازمحبّت‌ورعایت‌سلطان حسین بایقَرا ، فرمانروای تیموری خراسان از ۸۷۳ تا ۹۱۱ برخورداربود . جامی یکی ازچندتن دانشمند و شاعر وهنرمندی بود که سلطان حسین آنان را به دربار خود جلب کرده بود . دیگرازایشان شاعر ترك میرعلی شیر نوائی ازدوستان بسیار نزدیك جامی و نویسندهٔ زندگینامه‌ای برای او به نام **خمسة المتحیّرین** [۲۴] ، و دونقّاش، بهزاد و شاه مظفّر [۲۵] بودند .

درنیمهٔ ربیع الاوّل سال ۸۷۷ ، جامی درسنّ ۶۰ سالگی همراه کاروانی که عازم

مکّه بود به‌قصد زیارت حج از هرات بیرون رفت . در آغاز ماه جمادی‌الآخره به‌بغداد رسید و اندکی پس از آن برای زیارت مشهد امام حسین علیه‌السّلام عازم کربلا شد، مدّت کوتاهی پس از بازگشت وی به بغداد او را به غلط بدان متّهم کردند که در فقره‌ای از دفتر اوّل **سلسلة‌الذّهب** خود عقاید شیعیان را مورد استهزا قرار داده است . دلیل این اتّهام آن بود که مردی به‌نام فتحی ، که همراه کاروان از هرات به راه افتاده و با بعضی از افراد کاروان نزاع کرده بود ، برای انتقامجویی می‌خواست مردم شیعه مذهب بغدادرا برضدّ کاروان بشوراند . برای این کار بعضی از اشعار قسمتی از **سلسلة الذهب** را برداشته و به‌جای آنها اشعار دیگری قرار داده بود که از آنها ضدیّت با تشیّع احساس می‌شد [۲۶] . جامی، دراجتماعی که به این منظور فراهم شد ، با خواندن صورت کامل متن اثرخود به‌آسانی توانست بدگویان وبدخواهان را خاموش کند .

جامی، پس ازچهارماه توقّف دربغداد، سفر به مکّه را دنبال کرد و برای آنکه به زیارت مرقد علی علیه‌السّلام مشرّف شود راهی را که از نجف می‌گذشت اختیار کرد. پس از گزاردن حج از طریق دمشق و حلب به زادگاه خود بازگشت ، ودرضمن سفر مدّت ٤٥ روز برای استماع حدیث از محمّد الخَیْضَری [۲۷] ، محدّث مشهور و قاضی مذهب شافعی ، دردمشق به سر برد .

باآنکه قسمت عمدهٔ آثار منظوم جامی پس از این سفرفراهم شد ، شهرت وی در آن زمان به سراسرجهان اسلام رسیده بود . درنتیجه ، چون محمّد دوم سلطان عثمانی از آن آگاه شد که جامی به زیارت خانهٔ خدا رفته‌است، کسی‌را به نام عطاءالله کرمانی [۲۸] به دمشق فرستاد تا او را برای دیدار از سلطان در استانبول دعوت کند ومبلغ ۵،۰۰۰ اشرفی [۲۹] برای اوهدیه فرستاد ووعده کرد که اگردعوت پذیرفته‌شد ۱۰۰،۰۰۰ اشرفی دیگر به‌او بدهد . ولی هنگامی که کرمانی به دمشق رسید ، جامی آن شهررا به‌قصد حلب ترك کرده بود ، و چون جامی آگاه شد که کرمانی در پی او عازم حلب است ، ناگهانی به جانب تبریز به راه افتاد و ظاهراً نمی‌خواست وضع چنان شود که آشکارا دعوت سلطان را رد کند .

هنگامی که جامی به تبریز رسید، اوزون حسن، امیر آق قویونلو، به گرمی او را پذیره شد و هدایای عالی به او تقدیم کرد و از وی خواست که در تبریز بماند. جامی بیماری مادر سالخورده‌اش را که به پرستاری او نیاز داشت بهانه کرد و به هرات و دربار حامی خود سلطان حسین بایقرا بازگشت.

چند سال بعد سلطان محمد دوم، اندکی پیش از مرگش در ۸۸۶، بار دیگر فرستاده‌ای را با هدایای گرانبها به نزد جامی گسیل داشت، و این بار از او خواست که کتابی در مقایسه و محاکمهٔ میان عقاید متکلّمان و حکیمان و متصوّفان تألیف کند. جامی این خواهش را پذیرفت و کتابی نوشت که، چنانکه پس از این خواهیم دید، می‌بایستی همان **الدرّة الفاخرة** [۳۰] بوده باشد.

پس از آن بار دیگر بایزید دوم، جانشین محمد دوم، از جامی خواستار شد که سفری به استانبول کند. این دفعه جامی دعوت سلطان را پذیرفت [۳۱] و به راه افتاد و تا همدان پیش رفت، ولی چون در این شهر آگاه شد که بیماری طاعون در مملکت عثمانی همه‌گیر شده است [۳۲]، به هرات بازگشت.

جامی در ۱۸ محرم ۸۹۸ به سن ۸۱ سالگی در هرات چشم از جهان فروبست و نزدیک پیر و مرشد خود سعدالدّین کاشغری [۳۳] به خاك سپرده شد.

II. آثار جامی

جامی کتابهای بسیاری، به نظم و نثر، و به فارسی و عربی، در موضوعات گوناگون تألیف کرده است[۱]. شاگردش عبدالغفّار لاری فهرستی از ٤٥ اثر او را در خاتمهٔ حاشیهٔ خود بر **نفحات الانس**[۲] جامی آورده است. همین فهرست را سام میرزا در **تحفهٔ سامی**[۳] خود ثبت کرده است که ترتیب آن با ترتیب لاری تفاوت دارد.

آثار عمدهٔ جامی، که همهٔ آنها به فارسی است، عبارت است از **هفت اورنگ** مشتمل بر هفت مثنوی: **سلسلة الذّهب** که نخستین دفتر آن در ۸۷٦ صورت اتمام

پذیرفت[٤] ودومین در ۸۹۰ ، **سلامان وابسال** ، **تحفة الاحرار** تألیف ۸۸۶ ، **سبحة الابرار** ، **یوسف وزلیخا** تألیف ۸۸۸ ، **لیلی ومجنون** تألیف ۸۸۹ ، و **خردنامهٔ سکندری** ؛ وسه دیوان : **فاتحة الشّباب** تألیف ۸۸٤ ، **واسطة العقد** تألیف ۸۹٤ ، و **خاتمة الحیاة** تألیف ۸۹٦[٥] .

جامی علاوه بر **الدّرّة الفاخرة** چند اثر دیگر دربارهٔ اصول تعلیمات صوفیّه نوشته است . از این جمله است **لوائح** که اثری است به زبان فارسی و آمیختهٔ از نظم و نثر که به صورت عکسی همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن توسّط وینفیلد[(۱)] و میرزا محمّد قزوینی به چاپ رسیده است[٦] ؛ و دیگر شرحی بر **فصوص الحکم** ابن عربی تألیف ۸۹٦[۷] ؛ دیگر **نقد النّصوص فی شرح نقش الفصوص** که شرحی است به فارسی و عربی برتلخیصی از **فصوص الحکم** ابن عربی توسّط خود او ، تألیف ۸٦۳[۸] ؛ دیگر **رسالة فی الوجود** که در آن جامی کوشیده است تا وجود خارجی وجود را به اثبات برساند[۹] .

آثار مهمّ دیگر مشهور وی اینها است : **نفحات الانس من حضرات القدس** ، که تألیف آن در ۸۸۱ آغاز شده و در ۸۸۳ پایان پذیرفته است و در آن شرح حال ٦۱٤ نفر از متصوّفان آمده است[۱۰] ؛ **الفوائد الضّیائیّة** ، شرحی است بر **کافیهٔ** ابن حاجب در نحو که آن را در ۸۹۷ برای فرزندش ضیاءالدّین یوسف نوشته بوده است[۱۱] ؛ وبالاخره **بهارستان** که اثری است به زبان فارسی تألیف ۸۹۲ و آن را به تقلید از **گلستان** سعدی نوشته است[۱۲] .

III . الدّرّة الفاخرة

۱. **سبب تألیف** . همان گونه که پیش از این اشاره شد ، سلطان محمّد دوم عثمانی از جامی خواسته بود که کتابی در محاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و حکیمان بنویسد .

---

1 - E. H. Whinfield

طاشْکُبری‌زاده درضمن شرح حالی که جامی در **الشّقائق النّعمانیّه** آورده، سبب پرداختن جامی را به تألیف این اثر چنین بیان کرده است :

> المولی الاعظم سیّدی محیی‌الدّین الفَناری روایت کرد که پدرش، المولی علی الفناری، که در زمان سلطان محمّد خان قاضی عسکر بود، گفت که «سلطان روزی به من گفت که نیازی به‌آن هست که میان آنچه کسانی که درعلوم حقیقت بحث می کنند، یعنی علمای کلام وتصوّف وفلسفه گفته‌اند، محاکمه‌ای[1] به عمل آید». پدرم گفت که «من به سلطان گفتم که هیچ کس برای چنین محاکمه شایسته‌تر ازمولی عبدالرّحمان جامی نیست». وسپس گفت «پس سلطان محمّدخان فرستاده‌ای را با هدایا نزد او فرستاد و از او خواست که کتابی دراین محاکمه بنویسد. جامی رساله‌ای نوشت‌و در آن میانِ آن گروهها در بارهٔ شش مسئله[2] و از جمله مسئلهٔ وجود داوری کرد. آن را نزد سلطان فرستاد و نوشت که اگر مورد قبول واقع شود، با نوشتن تتمّه‌ای در باقی مسائل آن‌را کامل خواهدکرد. و اگر مورد قبول واقع نشود، تلف کردن عمر برای باز ماندهٔ آن سودی نخواهد داشت. ولی این رساله زمانی به‌استانبول رسید که سلطان محمّد خان ازدنیا رفته بود». مولی محیی‌الدّین فناری گفت که این رساله نزد پدرش باقی ماند، وگمان می کنم که گفت اکنون هنوز نزد خود او است[3].

کمترین شکّی نیست که رساله‌ای که ذکرآن دراین گزارش گذشت، همان **الدّرّة الفاخرة** است، چه هیچ رسالهٔ دیگری ازجامی‌را نمی‌توان گفت صورت محاکمهٔ متصوّفان و متکلّمان و فیلسوفان دارد. آنچه این مطلب را تأیید می کند این است که همین فقرهٔ نقل شدهٔ از **الشّقائق النّعمانیّه** برصفحه‌های عنوان دو نسخه از نسخه‌هایی که برای

فراهم‌آوردن چاپ حاضر از آنها استفاده شده نقل شده‌است: نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ .

این‌گزارش نه‌تنها سبب تألیف‌کتاب را بیان می‌کند، بلکه توضیحی‌است دراین باره‌که چرا ازاین‌کتاب دومتن‌کوتاه وبلند دردست‌است . متن‌کوتاه‌که تنها مشتمل بر بندهای ۷۳-۱ است ، ظاهراً متن اصلی است‌که برای سلطان محمّد دوم فرستاده شده بوده است ، درصورتیکه متن بلند‌که بندهای متمّم ۹۲-۷٤ را شامل است ، تمام‌کتاب است .

ازاین‌گزارش همچنین تاریخ تمام شدن متن اصلی **الدّرّة الفاخرة** به دست‌می‌آید که سال ۸۸٦ یعنی‌سال‌فوت محمّد دوم‌است . بنابراین‌کتاب درسن ٦۹ سالگی جامی، وپس‌اززمان نگارش **نقدالنّصوص** و دفتر نخستین **سلسلة‌الذّهب** و **دیوان** نخستین، ولی پیش‌ازتألیف اغلب‌آثاربزرگ دیگراو، نوشته شده بوده است .

ب . روش محاکمهٔ جامی درالدّرّة الفاخرة . جامی، درمحاکمهٔ میان متکلّمان و متصوّفان و فلاسفه ، یازده مسئله را مطرح می‌کندکه همهٔ آنها مدّت چند قرن محلّ نزاع میان متکلّمان وفیلسوفان بوده‌است . این مسائل ، به‌ترتیبی‌که درکتاب آمده ، از قرار ذیل است :

۱ ـ مفهوم وجود خدا ونسبت آن به ذات او ، بدین معنی‌که‌آیا وجود حق عین ذات اوست یا زاید برآن است .

۲ ـ وحدت خدا و ضرورت اثبات‌آن .

۳ ـ ماهیّت صفات خدا و ارتباط‌آنها با ذات او ، بدین معنی‌که‌آیا صفات خدا عین ذات او است یا زاید برآن است .

٤ ـ ماهیّت علم خدا ومسئلهٔ نسبت دادن علم به خدا بدان صورت‌که معارض با یگانگی یا واجب الوجودی او نباشد .

۵ ـ علم خدا به جزئیّات و مسائلی که از نسبت دادن این گونه علم به خدا پیش می‌آید.

۶ ـ ماهیّت ارادهٔ خدا و اینکه آیا اراده صفتی متمایز از علم او است یا چنین نیست.

۷ ـ ماهیّت قدرت خدا و مسئلهٔ وابستهٔ به آن که خدا فاعل مختار است یا چنین نیست.

۸ ـ مسئله ازلی بودن عالم یا آغازداشتن آن، وبحث دراینکه آیا عالم قدیم می‌تواند ازفاعل مختار نتیجه شود یا نه.

۹ ـ ماهیّت کلام خدا ومسئلهٔ قدیم بودن یا مخلوق بودن قرآن.

۱۰ ـ افعال اختیاری بندگان واینکه انجام‌گرفتن آنها به‌قدرت خدای‌تعالی‌است.

۱۱ ـ صدور عالم از خدا و بحث در مسئلهٔ امکان صدور معلولهای مختلف از علّت واحد[4].

عموماً، در مورد هریک ازاین مسائل، جامی نخست مذاهب متقابل متکلّمان و فیلسوفان و سپس مذهب متصوّفه‌را بیان می‌کند. ولی مذهب صوفی را تنها به صورت مذهب معقولی در مقابل مذاهب کلامی یا فلسفی نمایش نمی‌دهد، بلکه آشکارا آن را به‌صورت مذهب برتری معرّفی می‌کند، خواه بدان باشد که وی نظرهای متقابل کلامی وفلسفی را در مورد مسئلهٔ واحد باهم سازش می‌دهد، وخواه بدان که وی ازمسائلی که لزوماً ازمذاهب مورد قبول متکلّمان یا فیلسوفان نتیجه می‌شود اجتناب می‌ورزد.

مثلاً، این نظر متصوّفان که صفات خدا در خارج عین ذات او است ولی در ذهن زاید برآن است، نمایندهٔ مذهبی میان دو مذهب متکلّمان و فیلسوفان است که آنان صفات خدا را زاید برذات او می‌دانند واینان صفات را عین ذات می‌دانند.

ونیزاین نظرصوفی که جهان، با وجود فاعل مختار بودن خدا، ازلی است،میان مذاهب فیلسوفان و متکلّمان سازشی برقرارمی‌کندکه آنان می‌گویند بدان جهت که خدا

فاعل غیرمختار است جهان ازلی است ، وایشان می‌گویند که چون جهان آغازی دارد پس خدا فاعل مختار است .

ولی ، درمورد این مسئله که وجود خدا عین ذات او یا زاید برآن است ، متصوّفان مذهب کاملاً مخالفی اختیار می‌کنند . به جای آنکه خدارا مرکّب از ذات ووجود تصوّر کنند ، وی را وجود مطلق می‌دانند . بدین ترتیب نه تنها از مسئلهٔ تعیین نسبت وجود خدا به ذات او پرهیز می‌کنند ، بلکه علاوه برآن دیگر ناگزیر ازآن نیستند که همچون متکلّمان و فیلسوفان برای یگانگی خدا دلیل بیاورند ، چه تصوّر کثرت در یک مفهوم مطلق ممتنع است .

ج . منابعی که جامی درتألیف الدّرّة الفاخرة از آنها بهره برداری کرده‌است.

جامی برای معرّفی کردن مذاهب متکلمان و فلاسفه و متصوّفان سخت به عدّه‌ای کتابهای معتبر و معروف متّکی بوده است . بسیاری از موادّی که در **الدّرّةالفاخرة** و نیز در حواشی آمده ، فقراتی است که یا ازآن کتابها گرفته شده یا مورد تفسیر قرارگرفته است . گاه خود جامی به این نقلها اشاره کرده و منبع آنها را شناسانده است . ولی ، غالباً ، آنها را به صورتی درکتاب خود آورده است که گویی خود وی نویسندهٔ آنها بوده است [٥] .

آثار کلامی اصلی که جامی از آنها نقل کرده ، **شرح المواقف** جرجانی و **شرح المقاصد** تفتازانی است . فقره‌های گسترده‌ای از **شرح الاشارات** طوسی و رسالهٔ او در جواب سؤالات صدرالدّین قونَوی نیز در معرّفی بعضی از نظرهای فلاسفه نقل کرده است .

چنانکه انتظار می‌رود ، منابع جامی برای نمایاندن مذهب متصوّفان متعدّد و گونه‌گون است . آثاری که ازآنها فراوان نقل کرده اینها است : **مصباح‌الانس** فنَاری ، **مطلع خصوص الکلم** قیصری ، **زبدةالحقائق** همدانی ، **فتوحات المکّیّهٔ** ابن عربی ، و **کتاب النّصوص** و **اعجاز البیان** قونوی .

د . عناوین مختلفی که کتاب به آن شناخته شده . عنوانی که به **الدرّة الفاخرة** داده شده ، در نسخه‌ها با یکدیگر متفاوت است . دوعنوان رایجتر **الدرّة الفاخرة** ، و **رسالة فی تحقیق مذهب الصوفیّه والمتکلّمین والحکماء** یا شکل دیگری از این عنوان اخیر است که از جملهٔ اوّل دومین فقرهٔ کتاب مأخوذ است . شاگرد جامی ، عبدالغفّار لاری ، درفهرست آثار او این کتاب را به‌صورت **رسالهٔ تحقیق مذهب صوفی ومتکلّم وحکیم** معرّفی کرده است ۶ . غالباً این دو عنوان با یکدیگر ترکیب شده ، چنانکه در نسخهٔ چاپ قاهرهٔ ۱۳۲۸ چنین است .

معدودی ازنسخه‌ها عنوان فرعی **حُطَّ رَحلَکَ** دارد که به معنی «خرجین خود را فرودآر» است . در دو نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ این عنوان فرعی برای **الدرّة الفاخرة** آمده‌است . یاکوبوس اِکِر[1] ، درضمن شرح نسخه‌هایی که از آنها برای تهیّهٔ ترجمهٔ لاتینی منتخباتی ازاین کتاب دردست داشته ، گفته‌است که نسخهٔ گوتا [2] شمارهٔ ۸۷ نیز این عنوان فرعی را دارد . و نیز گفته است که درصفحهٔ آخر این نسخه رونو یس‌کنندهٔ آن نوشته است که **حطّ رحلک** بدین معنی است که **انزل هاهنا فما بعد عبّادان قریة** یعنی اینجا فرودآی که آن سوی آبادان دیگرقریه‌ای نیست. اِکِرمقصود ازاین جمله‌را چنین فهمیده‌است: اگراین رسالهٔ کوچک را دربارهٔ وجود خدا وصفات او بخوانی وچیزهایی را که درآن‌آمده‌است فهم کنی ، برای تو کافی است، چه‌کتاب دیگری دربارهٔ این موضوعات نیست‌که خوانده یا فهمیده شود ۷ .

ابراهیم‌کورانی درکتاب خود **الأمَم لایقاظ الهِمَم** هرسه عنوان‌را با هم آمیخته وکتاب جامی را چنین نامیده است : **الدرّة الفاخرة الملقّبة بحطّ رحلک فی‌تحقیق مذهب الصّوفیّة والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین** ۸ .

نسخهٔ هوتسما [3] ۴۶۴ عنوان دیگر **رسالة المحاکمات** دارد که قطعاً مبتنی بر برمحاکماتی است که سلطان محمّد دوم از جامی خواستار تألیف آن شده بود .

---

۱ -Jacobus Ecker ۲ - Gotha ۳ - Houtsma

IV. عبدالغفار لاری مؤلف شرح الدّرّة الفاخرة

رضی‌الدّین عبدالغفّار لاری مؤلّف شرح بر **الدّرّة الفاخرة** هم مرید وهم‌شاگرد جامی بوده است . وی نیزهمچون جامی یکی ازمردان ناموری بودکه درهرات ازحمایت سلطان حسین بایقرا برخوردار می‌شدند . درمنابع [1] اشاره‌ای به سال ولادت او نشده ، ولی گفته‌اندکه وی‌ازمردم لار [2] بوده ودر ۵ شعبان۹۱۲ درهرات ازدنیارفته ونزدیک قبر جامی به خاك سپرده شده است .

علاوه بر شرح **درّهٔ فاخره** ، چنانکه پیش از این اشاره شد ، **حاشیه‌ای** نیز بر **نفحات الانس** جامی با **خاتمه** یا **تکلمه**‌ای درزندگی جامی[3] تألیف کرده بوده‌است . وی همچنین مؤلّف **حاشیه‌ای** بر **الفوائد الضّیائیّهٔ** [4] جامی و شرحی فارسی بر **الاصول العشرة** (یا **رسالة فی‌الطرق**) نجم‌الدّین کبریٰ است [5] .

V . شرحهای دیگرالدّرّة الفاخرة

علاوه بر شرح لاری ، چند شرح دیگر بر **الدّرّة الفاخرة** نوشته شده است. از کتابهایی که ذکرآنها پس‌ازاین می‌آید، درتهیّهٔ متن حاضر **درّهٔ فاخره** وترجمهٔ انگلیسی آن بهره گرفته‌ایم .

۱ . **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** تألیف ابراهیم بن حسن الکورانی [1] . مجموعه‌ای است از حواشی ، هم دربارهٔ **متن درّهٔ فاخره** و هم در بارهٔ **حواشی** آن . از سطور اوّل آن معلوم می‌شودکه این‌کتاب را یکی ازشاگردان ابراهیم کورانی فراهم آورده بوده است . از این اثر در **تألیفات کورانی** که بغدادی در **هدیّة العارفین** [2] خودآورده ، ونیزدرکتاب بروکلمان ، ذکری به میان نیامده است . دو نسخه ازآن درمجموعهٔ رابرت‌گارت (1) درکتابخانهٔ دانشگاه پرینستن موجوداست . یکی ، به

---

۱ -Robert Garret

نام یهودا ۴۰۴۹ ، مشتمل بر ۲۱ برگ است و در سال ۱۱۱۸ توسّط یکی از شاگردان پیشین کورانی موسوم به موسی بن ابراهیم بصری برای سبط شیخ الاسلام احمد افندی استنساخ شده است . نسخهٔ دیگر برگهای ب ۱۹۹ ـ ب ۱۸۵ از نسخهٔ یهودا ۵۳۷۳ است [3] که در ۱۱۲۰ توسّط شخصی به نام یحیی نوشته شده است . بعضی از حواشی این اثر درحواشی نسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ ، یهودا ۳۰۴۹ ، و یهودا ۳۸۷۲ **الدّرّة الفاخرة** دیده می‌شود .

۲ . **الرّسالة القدسیّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابراهیم بن احمد الکُردی الحسینابادی [4] . شرحی است برمتن بلند **درّهٔ فاخره** و نیز بر ۲۰ حاشیه از **حواشی جامی** . بنابرنوشته‌ای ازمؤلّف در پایان کتاب ، سال اتمام آن ۱۱۰۶ بوده‌است . ازاین کتاب سه نسخه در دست است . یکی ، که بروکلمان ازآن یادکرده ، درکتابخانهٔ شهرداری اسکندریّه است ، ونسخه دیگرجزئی ازنسخهٔ شمارهٔ ۳۳۳۷ کتابخانهٔ اوقاف بغداد است [5] . نسخهٔ سوم ، درکتابخانهٔ ظاهریّهٔ دمشق ، برگهای ب۱۲٤ ـ ب ۸۹ از نسخهٔ ۹۲۷٦ عامّ است که در آن رونوشتهایی از **درّهٔ فاخره** و **شرح لاری** نیز موجود است [6] .

۳ . **الفریدة النّادرة فی شرح الدّرّة الفاخرة** ، تألیف ابوالعصمة محمّد معصوم ابن مولانا بابا سمرقندی [7] . شرح مطوّلی است بر متن **درّهٔ فاخره** و ۳۲ حاشیه از **حواشی جامی** . ظاهراً تنها یک نسخه ازآن موجود است ، وآن نسخهٔ شمارهٔ ۱۳٦٤ (دهلی ۱۸٤۱) درکتابخانهٔ ادارهٔ هند درلندن است . متأسّفانه این نسخه که ۳۱۸ برگ است ، به‌صورت بدی موریانه خورده وآب دیده ودرنتیجه خواندن آن تاحدّی دشواراست [8] .

٤ . **شرح الدّرّة الفاخرة** از مؤلّفی ناشناخته . این نیز شرح مطوّلی است برمتن بلند وچند حاشیه از **حواشی جامی** . تنها نسخهٔ شناختهٔ آن نسخه شمارهٔ ۱۱۲۵ (عربی ٦٤۰) مشتمل بر ۱٦۳ برگ است که در کتابخانهٔ انجمن آسیایی کلکته نگاهداری می‌شود [9] .

VI . توصیف نسخه‌ها

همان‌گونه که پیش از این گفتیم ، **الدّرّة الفاخرة** در دو متن کوتاه و بلند موجود است[1] . نسخه‌های هردومتن متعدّداست و تقریباً درهمهٔ کتابخانه‌های نسخه‌های خطّی عربی و فارسی وجود دارد . متن نسخهٔ بلند به سال ۱۳۲۸ درقاهره به چاپ رسیده ، و قسمتهایی از متن کوتاه به ترجمهٔ لاتینی یاکوبوس اکر درضمن رساله‌ای به سال ۱۸۷۹ میلادی چاپ شده است[2] . ولی شمارهٔ نسخه‌های **حواشی** جامی وشرح لاری کمتراست.

برای آماده کردن متن حاضر **الدّرّة الفاخرة** و **حواشی** و **شرح** ،از ۲۴ نسخهٔ خطّی و نسخهٔ چاپ قاهره ۱۳۲۸ استفاده شده است . از این ۲۵ نسخه ، ۱۵ نسخه مشتمل برمتن کوتاه است ودر مابقی متن بلند وجود دارد . در ۱۸ نسخه لااقل قسمتی از **حواشی** هست، وشش نسخه **شرح** لاری را در بر دارد .

توصیفی از ۲۵ نسخه به شرح زیر است :

عامّ ۹۲۷۶ . دارالکتب الظّاهریّه ، دمشق . مشتمل‌است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای ب ۱٤۹ ـ ب ۱٤۰) و **شرح** لاری (برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۲۵) . در پایان **شرح** بندهای اضافی‌متن بلند باردیگربا کمی‌اختلاف درتحریرآمده‌است (برگهای ب ۱۳۹ ـ ب ۱۳۷) و نیز در این مجموعه نسخه‌ای به همان خط از **الرّسالة القدسيّة الطّاهرة بشرح الدّرّة الفاخرة** تألیف ابراهیم بن حیدر بن احمد الکردی الحسینابادی موجود است (برگهای ب ۱۲٤ ـ ب ۸۹) . در پایان این نسخه نویسنده نام خود را محمّد بن عبداللطیف حنبلی وتاریخ کتابت را ٥ جمادی الاولی ۱۱۲۷ نوشته است .

عقائد تیمور ۳۹۳ . دارالکتب المصریّة ، قاهره (فهرس الخزانة التّیموریّة ، ج ٤ ، ۱۲۲) . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای ب ۲۰۹ ـ ب ۲۰۰) و **شرح** لاری (برگهای آ ۲۰۰ ـ آ ۱۸۹) با خطّی دیگر . تحریر شرح به خطّ احمد ابن‌محمّد درتاریخ ۲۳ شوّال ۱۰۸٥ درمدینه انجام پذیرفته‌است : دراین نسخه همچنین

رسالة فی‌الوجود جامی (برگهای آ ۱۸۰ - آ ۱۶۸) ودرحواشی **الدرّةالفاخرة**، علاوه برحواشی خود جامی، بخشهایی از حواشی ابراهیم کورانی به نام **التّحریرات الباهرة** آمده‌است . برروی برگ ب ۲۰۰ آنچه پیش‌ازاین از **الشّقائق النّعمانیّة** نقل کردیم و سبب تألیف کتاب را بیان می کند، ثبت شده است .

بخارا ۸-۴۲۷ . موزهٔ آسیایی، لنینگراد . مشتمل است بر متن بلند و حواشی (برگهای آ ۵۳ - ب ۳۱) ، و شرح لاری (برگهای ب۷۴ - ب ۵۳) ؛ نویسندهٔ هردو اثر ملّا میرزا عبدالرّسول تاجر بخاری است که نوشتن شرح را درآغاز ربیع الآخر ۱۳۱٤ به پایان رسانیده بوده است .

قاهره ۱۳۲۸ . چاپ شدهٔ در پایانِ (صفحات ۲۹٦ - ۲٤۷) کتاب **اساس التّقدیس فی علم الکلام** فخرالدّین رازی . قاهره : مطبعة کردستان العلمیّة، ۱۳۲۸ .

حکمت ۲٤ . مکتبة البلدیّة ، اسکندریّه . مشتمل است برمتن کوتاه و حواشی (برگهای آ ۱۳ - ب ۱) . نام نویسنده وتاریخ کتابت ندارد .

هوتسما ٤٦٤ . مجموعهٔ رابرت‌گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن («فهرست توصیفی » تألیف فیلیپ حِتّی [1] ، ص ٤۷۸) . مشتمل است برمتن کوتاه بی هیچ حاشیه ازحواشی (برگهای ب ٦٤ - آ ٥٥) . نام کاتب وتاریخ تحریر ندارد .

لوت ٦۷۰ . کتابخانهٔ دیوان هند ، لندن (« فهرست» تألیف لوت [2] ، ص ۱۸٥) . مشتمل است برمتن کوتاه وحواشی (برگهای آ ۱٥ - ب ۱) . نام کاتب و تاریخ تحریر ندارد . بربرگهای ب ۳۳ - ب ۱٥ نسخه‌ای از شرح عبدالغفّار لاری بر **الاصول العشرهٔ** نجم‌الدّین کبریٰ نوشته‌شده است . به‌دنبال آن نسخه‌ای از **شرح‌حدیث ابی‌ذرّ العُقَیلی** تألیف جامی است .

---

۱ - Ph. Hittī, *Descriptive Catalogue*

۲ - Loth, *Catalogue*

مجامیع طلعت ۲۱۷ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۹۶ ـ آ ۸٤) . به‌دنبال متن کوتاه بندهای اضافی متن بلند باخطّ دیگری افزوده شده است (برگهای ب ۹۸ ـ آ ۹٦) . روی صفحهٔ آخر متن کوتاه ورق کاغذی چسبانده شده و از آن به بعد نوشتن دنبالهٔ متن بلند آغاز شده است . نه تاریخ تحریر دارد و نه نام کاتب .

مجامیع طلعت ۲۷٤ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . متن بلندرا دارد ولی هیچ‌یک ازحواشی‌درآن نیامده (برگهای ۱۹۹-۱۸۷) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد .

مجامیع تیمور ۱۳٤ . دارالکتب المصریّة ، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (برگهای ب ۱۵۹ ـ آ ۱٤۰) . تاریخ کتابت ونام کاتب ندارد .

Or. Oct. ۱۸۵٤ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی[1] ، ماربورگ . مشتمل است برمتن کوتاه وحواشی (برگهای ب ۷۰ ـ آ ٦۳) . نام کاتب آن محمّد بن محمّد بخاری است . درهمین‌مجموعه به خطّ همین نویسنده نسخه‌ای از **رسالة في‌الوجود** جامی هست (برگهای ب ۷۰ ـ ب ٦۹) .

رایلندز ۱۱۱ . کتابخانه جان رایلندز[2] منچستر (« فهرست » مینگانا[3] ، ص ۱٦٤) . نسخهٔ ناقصی است که تنها بندهای ۲۳-۱ (برگهای آ ۱۳ ـ آ ۱) واندکی از حواشی را دارد . تاریخ تحریر آن ۱۸۵۹ میلادی است .

اشپرنگر[4] ٦۷۷ . کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروسی ، برلین (« فهرست » آلوارت[5] ، ج ۲ ، ۵۳۵) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۰۷-آ ۹۱). تاریخ پایان کتابت نسخه شوّال ۱۰٦٦ و نویسندهٔ آن یوسف بن ابی الجلال

---

۱ - Staatsibliothek Preussischer Kulturbesitz

۲ - John Rylands

۳ - Mingana, *Catalogue*

٤ - Sprenger

٥ - Ahlwardt, *Verzeichnis*

عبدالله الجاوی المقاصیری است که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ مورّخ ۱۰۷۵ نیز به خطّ او است .

اشپرنگر C۱۸۲۰ . کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروسی، برلین («فهرست» آلوارت، ج۲، ۵۳۶) مشتمل است برمتن کوتاه و کمی از حواشی (برگهای آ ۶۸ ـ آ ۵۸) تاریخ پایان کتابت محرم ۱۰۸۲ است و نام کاتب یاد نشده . همچنین این نسخه مشتمل است بر کتاب **رسالة فی الوجود** جامی (برگهای ب ۱۰۰ ـ ب ۹۹) .

تصوّف ۳۰۰ . دارالکتب المصریّة، قاهره . مشتمل است برمتن بلند و **حواشی** (ص ۵۱-۱) و **شرح** لاری (ص۹۱-۵۴) . هر دو به خطّ ابراهیم بن حسن الطبّاخ است . تاریخ پایان کتابت **الدّرّة الفاخرة** ۱۰ رمضان ۱۲۹۰ و ازانِ شرح ۱۵ شوّال همین سال ثبت شده است . درخاتمهٔ **الدّرّة الفاخرة**، در ص۵۱، کاتب صورت اجازهٔ ابراهیم‌بن‌حسن کورانی[۳] را به‌احمدبن‌البنّاء مورّخ۲۳ذوالقعدهٔ ۱۰۸۴نقل کرده‌وگفته‌است که‌آن‌را در نسخه‌ای که از روی‌آن نسخهٔ خودرا استنساخ می کرده یافته‌است . در این اجازه، ابراهیم کورانی می گوید که اجازهٔ روایت این کتاب به‌خود وی، ازطریق استادش صفی‌الدّین احمد بن محمّد [القُشاشی] المدنی[٤] ، وابوالمواهب احمد بن علی الشِّنّاوی [٥] ، وسیّد غضنفر بن جعفرحسینی نهروالی [٦] ، ومـلاّ محمّد امین خواهرزادهٔ جامی به خود جامی اتّصال پیدا می کند . این اِسناد همان‌است که‌کورانی در **الأمم لایقاظ الهمم**[٧] خودآورده است .

تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . دارالکتب المصریّه، قاهره . مشتمل است برمتن کوتاه بدون حواشی (برگهای آ ۱۳۲ ـ آ ۱۱۶) . تاریخ کتابت نسخه پایان جمادی الاولی ۹۶۹ است ، ولی نام کاتب را ندارد .

وارنر [۱] .Or ‏(۳) ۷۰۲ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن («فهرست» و ورهوه [۲] ،

---

۱ - Warner

۲ - Voorhoeve, *Handlist*

ص ۳۵۷) . مشتمل است بر متن کوتاه و **حواشی** (برگهای آ ۱٦٥ ـ آ ۱٦۲) . با آنکه تاریخ تحریر و نام نویسندهٔ نسخه را ندارد ، خوب نوشته شده و همهٔ حواشی اصلی را دارد .

وارنر .Or (۲) ۷۲۳ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (« فهرست» فورهوج، ص۳۵۷). مشتمل است برمتن کوتاه بدون **حواشی** (برگهای ب ۲۷ ـ ۱۹) . اشاره‌ای به تاریخ نوشتن ونویسنده ندارد

وارنر .Or (۱) ۹۹۷ . کتابخانهٔ دانشگاه لیدن (« فهرست » فورهوج ، ص ۳۵۷) . مشتمل است برمتن کوتاه بدون **حواشی** (برگهای ب۹ ـ ب۲) . نام نویسنده وتاریخ کتابت ندارد .

یهودا ۱۳۰۸ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل است برمتن کوتاه (برگهای آ ۱۵ ـ آ ۱) و تنها حاشیهٔ شمارهٔ ٤٥ که در پایان نسخهٔ وارد شده است . نام نویسنده ذکر نشده ، ولی تاریخ کتابت نسخه نیمهٔ ذوالقعدهٔ ۱۱۷۷ است . برگهای ب ۱۳۷ ـ ب ۱۵ نسخه‌ای از تفسیر جامی است .

یهودا ۳۰٤۹ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن. مشتمل است برمتن بلند وحواشی (۱۳ برگ بی شماره) . تاریخ تحریر ونام نویسنده ندارد . مقداری ازحواشی ابراهیم کورانی معروف به **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** نیز درحواشی نسخه نوشته شده است .

یهودا ۳۱۷۹ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانه دانشگاه پرینستن . مقداری از متن کوتاه ومعدودی ازحواشی را دربردارد (برگهای آ ۱۱ ـ ب ٦) . بی تاریخ است ونام نویسنده در آن نیامده است .

یهودا ۳۸۷۲ . مجموعهٔ رابرت گارت ، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستن . مشتمل است برمتن بلند دهخدا ٤٥ حاشیه (برگهای آ ۲۳ ـ آ ۳) ، با شرح لاری (برگهای آ۳۹ـ

ب ۲۸) ، و **رسالة في الوجود** جامی (برگهای ب ۲۷ ـ آ ۲٤) . هرسه اثر در رباط امام علیّ مرتضی در مدینه به دست یوسف التّاج بن عبدالله بن ابی الخیر الجاوی المکاسیری القلاعی (؟) المنجلاوی استنساخ شده که ، چنانکه پیشتر گفتیم ، وی نویسندهٔ نسخهاشپرنگر ٦۷۷ نیز بوده است . تاریخهای سه اثر یاد شده به ترتیب ۲ و ۳ و ۹ ربیع الثّانی ۱۰۷٥ است . استنساخ کننده بر برگ آ ۲۳ نوشته است که این نسخه را به دستور استاد ومرشد خود المحقّق الرّبّانی المولی ابراهیم الکورانی نوشته است . باآنکه برخود نسخه اجازه‌ای از کورانی دیده نمی‌شود ، ظاهراً از این نوشته چنین برمی‌آید که یوسف التّاج درآن هنگام که نسخه‌ها را می‌نوشته آنها را به درس نزد استاد خود می‌خوانده است . استاد ابراهیم کورانی برای تدریس این کتابها را پیش از این هنگام توصیف نسخهٔ تصوّف ۳۰۰ یادآور شدیم . یوسف التّاج ، چنانکه از نسبت جاوی وی برمی‌آید ، از مردم جاوه ، اندونزی ، بوده است . نسبت مکاسیری او اشاره است برشهر مَکَسَّر از جزیرهٔ سیلیبس . بنابه گفتهٔ پ . وورهووه [8] ، وی باید همان شیخ یوسف صوفی معروف باشد که هلندیان اورا درسال ۱٦۹٤ میلادی به دماغهٔ امیدنیک تبعید کردند . شیخ یوسف در مکسر به سال ۱٦۲٥/۱۰۳٦ به دنیا آمد ، در ۱٦٤٤/۱۰٥٤ عازم مکّه و مدینه شد ، و در ۱٦۹۹/۱۱۱۰ در کیپ تاون از دنیا رفت [9] . فقره‌ای که پیش از این از **الشّقائق النّعمانیّة** دربارهٔ سبب پرداختن جامی به تألیف کتاب **الدّرّة الفاخرة** آوردیم ، بربرگ آ ۳ نوشته شده است . درحواشی صفحات **الدّرّة الفاخرة** ، علاوه برحواشی جامی ، وبه خطّی دیگر ، مقداری ازحواشی کورانی که روی هم رفته به نام **التّحریرات الباهرة لمباحث الدّرّة الفاخرة** معروف است ، نوشته شده است .

VII . چگونگی تهیهٔ متن

در تهیهٔ متنهای هرسه اثر ، نخست نسخه‌ها را ، برمبنای اختلاف قرائت ، به گروههایی تقسیم کردیم . از هرگروه یک یا دو نسخه را به عنوان نماینده برگزیدیم ، و

سپس این نسخه‌ها را با یکدیگر مقابله کردیم ونسخه بدلها را درحواشی قراردادیم .

گزینش نسخه‌های نمایندهٔ گروه با در نظر گرفتن ملاحظاتی بوده است از این قرار : ۱) دقّتی که در نوشتن نسخه به‌کار رفته بوده که نشانهٔ آن خالی بودن نسخه از اشتباهات آشکار است ؛ ۲) اینکه کاتب پس‌از نوشتن نسخه آن را با نسخه‌های دیگر مقابله کرده ودرحاشیه‌ها اصلاحاتی به‌عمل آورده‌باشد ؛ ۳) اینکه‌روایت متنِ استنساخ شده ازطریق‌استاد معتبری انتقال یافته باشد ؛ ٤) شهرت استنساخ کننده به‌دانشمندی درموضوع متن استنساخ شده . بنابراین ملاحظات ، بایدگفت که نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ درمیان نسخه‌ها ازهمه‌معتبرتراست . به‌همین‌جهت درمواردی که یک قرائت بااکثریّت نسخه‌های گزیده تأیید نمی‌شده است ، معمولا قراءت این نسخه را پذیرفته‌ایم .

۱. متن الدّرّة الفاخرة

متن **درّهٔ فاخره** هم به صورت کوتاه و هم به صورت بلند موجود است . متن کوتاه با بند ۷۳ پایان می‌پذیرد و ، چنانکه بیشتر گفتیم ، محتملاً متن اصلی کتابی است که جامی برای سلطان محمّد دوم فرستاده بوده است [1] . متن بلند مشتمل است بربندهای اضافی ۷٤-۹۲ که محتملاً دیرتر وبرای تکمیل کتاب نوشته شده است . تنها ده نسخه از ۲۵ نسخهٔ مورد استفاده متن بلند را دارد . دریکی ازاینها ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، بندهای اضافی متن بلند به خطّ دیگری نوشته و به پایان متن‌کوتاه ملحق شده است . درنسخهٔ دیگر ، عامّ ۹۲۷٦ ، بندهای اضافی دوبار آمده‌است ، یکی درجای‌خاصّ‌خود ودیگری در پایان شرح لاری . ازآن جهت که این بندهای اضافی مکرّر به صورت جداگانه از باقی متن استنساخ شده بوده ، درمقابلهٔ نسخه‌ها وتوزیع آنها به‌گروهها ، اینهارا همچون کتابهای جداگانه در نظرگرفته‌ایم . بنابراین درآنچه پس از این می‌آید ، متن‌کوتاه را عموماً همچون متن اصلی درنظرگرفته‌ایم ، وبندهای اضافی متن بلند را متمّم نامیده‌ایم .

از ۲۵ نسخهٔ متن اصلی مورد مراجعه ، هشت نسخه را می‌توانیم بنابراختلاف

قرائت در یک گروه قراردهیم ، و پنج نسخه را درگروهی دیگر . گروه اوّل را نیز می‌توانیم به دو گروه فرضی تقسیم کنیم : یکی مشتمل است برنسخه‌های قاهره ۱۳۲۸ و مجامیع طلعت ۲۷۴ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ، ودیگری مشتمل است برنسخه‌های عقائد تیمور ۳۹۳ و مجامیع طلعت ۲۱۷ واشپرنگر ۶۷۷ و تصوّف طلعت ۱۵۸۷ . گروه دوم مشتمل است برحکمت ۲۴ و Or. Oct. ۱۸۵٤ووارنر Or.(۳)۷۰۲ ویهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . دوازده نسخه باقیمانده درگروههای معینی نمی‌تواند قرارداده شود. از مجموع ۲۵ نسخه ، هفت‌نسخهٔ نماینده ، مجامیع طلعت ۲۱۷ وتصوف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ ازگروه اول Or. Oct. ۱۸۵٤ و یهودا ۵۳۷۳ ازگروه دوم ، ولوت ۶۷۰ ووارنر Or.[۱] ۹۹۷ را از باقی نسخه‌ها ، برای مقابلهٔ نهایی انتخاب کردیم و قرائتهای مختلف را در پاورقیها آوردیم .

یازده نسخهٔ متمّم به چهارگروه تقسیم می‌شود . نخستین گروه مشتمل است بر قاهره ۱۳۲۸ ومجامیع طلعت ۲۷٤ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۷۸۲ . گروه دوم مشتمل است بربخارا ۸-٤۲۷ و یهودا ۳۰٤۹ و یهودا ۵۳۷۳ . عامّ ۹۲۷۶ (هردو نسخه) و مجامیع طلعت ۲۱۷ گروه سوم است . مجامیع تیمور ۱۳٤ آشکارا گروه مخصوص به خود است . از این ۱۱ نسخه ، چهارنسخه ، یعنی ازهرگروه یک نسخه ، برای مقابله انتخاب کردیم : یهودا ۳۸۷۲ ، یهودا ۵۳۷۳ ، مجامیع طلعت ۲۱۷ ، ومجامیع تیمور ۱۳٤ .

ب . حواشی

حواشی جامی عموماً درکناره‌های صفحات نسخه‌ها در مقابل فقره‌ای ازمتن که به‌آنها مربوط می‌شود نوشته شده‌است . گاه ، همچون در یهودا ۵۹۳۰ و یهودا ۱۳۰۸ ، حاشیه درمتن‌گنجانده شده ، وگاه ، همچون در وارنر Or. (۳) ۷۰۲ و بخارا ۸-٤۲۷ ، حواشی بروروقهای جداگانهٔ کاغذ نوشته ومیان برگهای نسخه قرار داده شده است . درپایان هرحاشیه کلمه منه (اراو) معمولاً نوشته شده تا معلوم شود که ازخودمؤلّف است وازحواشی دیگری که کناره‌های صفحات را دربسیاری ازنسخه‌ها پرکرده‌است متمایز باشد .

تنها ۱۸ نسخه از ۲۵ نسخهٔ **الدّرّة الفاخرة** برمقداری از **حواشی** مشتمل‌است،

و تنها یکی، یهودا ۳۸۷۲ ، همهٔ ٤٥ حاشیه را که در چاپ حاضر آمده در بردارد . در جدول ضمیمه نشان داده‌ایم که در هر نسخه کدام حاشیه آمده‌است . باید توجّه داشت که ۱۲ تا از حاشیه‌ها ، یعنی ٥ و ۱۳ و ١٥ و ۱۸ و ۲۰ و ۲۵-۲۳ و ٤۳ - ٤٠ ، نسبت به باقی حاشیه‌ها در نسخه‌های کمتری موجوداست ، وبا استثنای نسخهٔ عقائد تیمور ۲۹۳ [2] ، عموماً درنسخه‌هایی هستند که مشتمل برمتن بلند است [3] . این مطلب به‌خوبی از مقایسهٔ حواشی مندرج در دونسخهٔ متن بلند دارای حواشی بیشتر ، یعنی یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۷۳٥۳ ، با دونسخه از متن کوتاه مشتمل بربیشترین حاشیه‌ها ، یعنی وارنر Or. (۲)۷۲۳ و Or. Oct. ١٥٨٤ آشکارمی‌شود . بنابراین امکان آن هست که این ۱۲ حاشیه را خود جامی درزمان متأخّرتری بر ۳۳ حاشیه اصلی افزوده باشد ، وشاید این زمان همان زمان افزودن متمّم بوده باشد ، هرچند باید درنظرداشت که هیچ یک از ٤٥ حاشیه به‌فقره‌ها یا قولهایی که درمتمّم آمده است ارجاع نمی‌شود [4] .

جدول ضمیمه این مطلب را نشان می‌دهد که کدام یک ازحواشی درشرح لاری ونیز درشرحهای دیگر مورد مراجعه به‌بحث گذاشته شده‌است [5] . استفادهٔ ازاین شرحها برای تثبیت متن حواشی از آن جهت ممکن نبوده است که ، به استثنای شرح محمّد معصوم ، حاشیه‌های جامی به‌ندرت به‌صورت کامل درشروح وارد شده‌است. متأسّفانه وضع بد نسخهٔ شرح محمّد معصوم مانع آن بوده است که بدین منظور مورد استفاده واقع شود .

چند نسخه ، وبالخاصّه مجامیع تیمور ١٣٤ ، مشتمل برحواشی‌است که به‌علّت وجود کلمهٔ «منه» به‌جامی‌نسبت داده شده ، ولی درهیچ یک از نسخه‌های دیگرنیامده یا حدّ اکثر دریک نسخه دیگر آمده است . آیا می‌توان این حواشی را اصیل دانست؟ هیچ یک ازآنها در یهودا ۳۸۷۱ یا تصوّف ۳۰۰ نیامده ، در صورتیکه این دو نسخه به‌علّت انتقال ازطریق ابراهیم کورانی نسخه‌های معتبری است ، و نیز به هیچ یک از آنها درشرح لاری یا شرحهای دیگرمورد مراجعه اشاره‌ای نشده‌است . هرچند ممکن

است نسخه‌های مراجعه نشدهٔ دیگری از درّهٔ فاخره باشد که این حواشی اضافی در آنها دیده شود ، وباوجود آنکه احتمال دارد بعضی یا همهٔ این حواشی ازخود جامی بوده باشد ، درچاپ حاضر حواشی ما خود را به ٤٥ حاشیهٔ مندرج درنسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ محدود کرده‌ایم . باید گفت که هریک از ٤٥ حاشیه لااقل در دو نسخهٔ دیگر موجود است ، به استثنای حاشیهٔ شمارهٔ ۲۵ که تنها دریک نسخهٔ دیگر دیده می‌شود . ولی چون این حاشیه در شرح لاری نقل شده ، شکّی دراصالت واعتبار آن نمی‌رود .

مقایسه‌ای از قرائتهای متنوّع در ۳۳ حاشیهٔ اصلی این مطلب را آشکار می‌سازد که ۱۸ نسخه‌ای که آنها را در بردارد ، در دوگروه متمایز قرار می‌گیرد . گروه نخستین مشتمل است برعامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۷-٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲ . گروه دیگر مشتمل است برحکمت ۲٤ و Or. Oct. ۱۸٥٤ و وارنر Or. ۷۰۲(۳) و یهودا ٥۳۷۳ . چهار نسخه از نسخه‌های باقیمانده یعنی لوت ٦۷۰ و مجامیع طلعت ۲۱۷ و مجامیع تیمور ۱۳٤ و یهودا ۳۰٤۹ را نه می‌توان در یکی از این دوگروه جا داد ، ونه می‌شود خود آنها را درگروه یا گروههایی قرارداد . شمارهٔ حواشی درپنج نسخهٔ دیگر چندان کم است که برای استفادهٔ از آنها درمقایسهٔ قرائتها مختلف شایستگی ندارد .

چون در میان این ۱۸ نسخه تنها یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ هر ۳۳ حاشیه را دارند ، امکان آن نبوده‌است که یک نسخه‌را درتثبیت متنهای همهٔ ۳۳ حاشیه مورد استفاده قراردهیم . بنابرقاعده‌ای کلّی ، برای هرحاشیه چهارنسخه را بایکدیگر مقابله کرده‌ایم . این نسخه‌ها عبارت است از یهودا ۳۸۷۲ و وارنر Or. (۳) ۷۰۲ ، که هریک نمایندهٔ یکی ازدوگروه است ، ویک نسخهٔ دیگرازهریک ازگروههای گزیده درمیان نسخه‌هایی که آن حاشیهٔ مورد نظررا دربرداشته است .

ازحاشیه‌های الحاقی ، شماره‌های ٥ و ۱۳ هریک درهفت نسخه موجود است . شش نسخه ، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و بخارا ۸ - ٤۲۷ ومجامیع طلعت ۲۷۱ و تصوّف

۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، این هردو حاشیه را دارد ؛ درمجامیع تیمور ۱۳٤ تنها شمارهٔ ٥ ، و درعامّ ۹۲۷٦ تنها حاشیهٔ ۱۳ موجود است . قرائتهای مختلف در این دوحاشیه نشان می‌دهد که چهارتا از این هشت نسخه ، یعنی عقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، یکٔ گروه را تشکیل می‌دهد ، و چهارتای دیگر گروهی دیگر . برای این دو حاشیه دو نسخه از گروه اوّل ، یهودا ۳۸۷۲ و عقائد تیمور ۳۹۳ ، و دو نسخه ازگروه دوم با یکدیگر مقابله شده و اختلاف قرائتها را در پاورقی آورده‌ایم .

حاشیه‌های الحاقی دیگر ، یعنی شماره‌های ۱٥ و ۱۸ و ۲۰ و ۲٥ ـ ۲۳ و٤۳ـ٤۰ ، درنسخه‌هایی است که به علّت اندك بودن عددآنها نمی‌توانیم از مقایسهٔ آنها با یکدیگر ازلحاظ اختلاف قرائت گروه بندی خاصّی قائل شویم . بنابراین ، در اغلب موارد ، همهٔ نسخه‌های مشتمل براین حاشیه‌ها با یکدیگر مقابله شده و اختلافات در پاورقیها آمده است .

باید توجّه داشت که برای نشان دادن اینکه کدام نسخه‌ها درتثبیت متن حاشیهٔ خاصّ مورد مقابله قرارگرفته ، رمزهای نمایندهٔ نسخه‌ها را در پرانتزهایی درآغاز پاورقی متعلّق به‌آن حاشیه‌آورده‌ایم .

ج . شرح لاری

شرح لاری تنها درشش نسخه از نسخه‌هایی که **الدرّة الفاخرة** را دارد موجود است: عامّ ۹۲۷٦ وعقائد تیمور ۳۹۳ وبخارا ۸ ـ ٤۲۷ وتصوّف ۳۰۰ ویهودا ۳۸۷۲ ویهودا ۵۳۷۳ . همهٔ این نسخه‌ها ، جزعقائد تیمور ۳۹۳ ، متن بلند **درّهٔ فاخره** را دارد. ازطرف دیگر ، هیچ نسخه‌ای از شرح لاری درنسخه‌هایی که **درّهٔ فاخره** را یا لااقل بعضی ازحواشی نداشته ، نیامده است .

برمبنای مقایسهٔ اختلاف قرائتها ، این شش نسخه در دوگروه قرار می‌گیرند : گروه اوّل مشتمل بربخارا ۸ ـ ٤۲۷ و یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ، وگروه دوم‌مشتمل

برعامّ ۹۲۷۶ وعقائد تیمور ۳۹۳ وتصوّف ۳۰۰ . درمقابله دونسخه ازهر گروه به کار گرفته شده است : یهودا ۳۸۷۲ و یهودا ۵۳۷۳ ازگروه اوّل ، وعقائد تیمور ۳۹۳ و تصوّف ۳۰۰ ازگروه دوم .

VIII . اشاره‌ها ورمزهای به‌کاررفته

۱. برای معرّفی نسخه‌های مختلف در پاورقیهای کتاب حروف الفبای عربی را از قرار زیر انتخاب کرده‌ایم :

ا یهودا ۳۸۷۲
ب تصوّف ۳۰۰
ج مجامیع طلعت ۲۱۷
د یهودا ۵۳۷۳
ه Or. Oct. ۱۸۵٤
و وارنر .Or (۱) ۹۹۷
ز لوت ٦۷۰
ط مجامیع تیمور ۱۳٤
ی عقائد تیمور ۳۹۳
م وارنر .Or (۳) ۷۰۲
ن بخارا ۸ـ٤۲۷
س عامّ ۹۲۷٦
ع حکمت ۲٤
ف یهودا ۳۰٤۹
ص یهودا ۵۹۳۰

۲. به‌کلمهٔ عربی «لعلّه» و «صح» و حرفهای «ظ» (به جای ظاهراً) و خ

(به‌جای نسخه) ، که در کناره‌های صفحات بعضی از نسخه‌ها برای قرائتهای مختلف آمده یا قرائت متن را تصحیح کرده ، در پاورقیها در ضمن بیان قرائتهای مختلف اشاره شده است .

۳. اعداد داخل پرانتزها (-) به یادداشتهای ذیل صفحات ارجاع می‌دهد .

ب. در **الدّرّة الفاخرة**

۱. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار ، [ ] ، به **حواشی** جامی ارجاع می‌دهد ودرنقطه‌ای ازمتن آمده‌است که حاشیه باید ازآنجا خوانده شود .

۲ علامت « V » نشانهٔ آن است که کلمه یا جمله‌ای که پس ازآن آمده در شرح لاری مورد بحث قرارگرفته است .

ج. درشرح لاری

۱. کلمات یا جمله‌هایی از **الدّرّة الفاخرة** یا **حواشی** که مورد شرح قرار گرفته، درمتن عربی برروی آنها ودرترجمهٔ انگلیسی زیرآنها خطّی کشیده شده است .

۲. اعدادی که درآغاز بخشها آمده مربوط به شمارهٔ بندهای متناظر با آنها در **الدّرّة الفاخرة** ارجاع می‌دهد .

۳. اعداد داخل پرانتزهای گوشه‌دار درآغاز بخشها به شمارهٔ حاشیهٔ مورد نظر در**حواشی** ارجاع می‌دهد .

حواشی بر مقدّمه

بخش I

۱ - بخش جام درگوشهٔ شمال شرقی ولایت گوهستان نزدیک رود هرات واقع است. رجوع کنید به « **سرزمینهای خلافت شرقی** » لسترنج[1] ، متن انگلیسی ، ص ۵۰۸-۳۰۶ .

۲ - منابع عمده درbارهٔ زندگی جامی اینهااست : ۱) شرح حالی که شاگرد و مریدش عبدالغفار لاری به نام **خاتمه** یا **تکمله** نوشته و آن را به **حاشیهٔ** خود بر **نفحات الانس** جامی پیوسته است (رجوع کنید به «**ادبیات فارسی**»[2] استوری، ج ۱ ، ۹۵۸-۹۵۶ ؛ ۲) **رشحات عین الحیاة** کاشفی ، تألیف سال ۹۰۹ (استوری، همان منبع ، ج ۱ ، ۹۶۴) ؛ ۳) **خمسة المتحیرین** میرعلی شیرنوائی که آن را به ترکی به یاد بود جامی نوشته است (استوری، همان منبع ، ج ۱ ، ۷۹۰-۷۸۹) ؛ و ٤) **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبریزاده، ج ۱ ، ۲۸۹-۲۹۲ .

از منابع دیگر است : **البدر الطالع** شوکانی ، ج ۱ ، ۳۲۸-۳۲۷ ؛ **الفوائد البهیهٔ** لکنوی ، ص ۸۸-۸۶ ؛ **الانوار القدسیهٔ** سنهوتی ، ص ۱۰۳-۱۰۱ ؛ **جامع کرامات الاولیاء** نبهانی ، ج ۲ ، ۱۰٤ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸٤-۸۲ .

گزارشهای جدید دربارهٔ جامی توسط ادوارد براون درکتاب «**تاریخ ادبی ایران**»[3] ، ج ۳ ، ۵٤۸-۵۰۷ آمده است ؛ ونیزدرکتاب «**ادبیات کلاسیک ایران**» تألیف آربری[4] ،

---

۱ - G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate.*

۲ - Storey, *Persian Literature.*

۳ - E. G. Browne, *A Literary History of Persia.*

٤ - A. J. Arberry, *Classical Persian Literature.*

ص ۴۵۰-۴۲۵ ، و نیز توسط ناساولیس [1] در مقدمهٔ انگلیسی وی بر چاپ **نفحات الانس**، و در کتاب **جامی** علی‌اصغر حکمت چاپ تهران ۱۳۲۰ . جز در آنجاها که منابع دیگر ذکر شده ، شرح مختصر زندگی جامی که در اینجا آمده ، از **رشحات** کاشفی ، ص۱۶۳-۱۳۳ و از **خاتمهٔ** لاری و بالخاصه برگهای ب ۱۵۸ - ب۱۰۶ ،ب۱۷۰- آ ۱۷۰ ، و ب ۱۷۳ - ب۱۷۲ گرفته شده است.

۳ - شرح کوتاهتر سعدالدین تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** که خلاصه‌ای است از بخش سوم کتاب **مفتاح العلوم** سکاکی نوشتهٔ جمال‌الدین قزوینی. رجوع کنید به «**تاریخ ادبیات عرب**» بروکلمان [2] ، ج۱، ۳۵۴-۳۵۲.

۴ - هریک از چند شرحی که بربخش سوم **مفتاح العلوم** سکاکی نوشته شده است. رجوع کنید به بروکلمان ، همانجا.

۵ - شرح مفصل تفتازانی بر **تلخیص المفتاح** قزوینی. بروکلمان، همانجا.

۶ - نام کامل او شهاب‌الدین موسی بن‌محمدبن روسی است. رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی ، ج۸، ۲۸۲؛ بروکلمان، ج۲، ۲۷۵. **الشقائق النعمانیهٔ** طاشکبری زاده ، ج ۱ ، ۸۱-۷۷ (ضمن شرح حال جدش محمود). تاریخ ۸۱۵ که بروکلمان برای فوت او آورده ، آشکارا نادرست است . زرکلی این تاریخ را ۸۴۰ نوشته است . چون وی پس از مرگ غیاث‌الدین جمشید در ۸۳۲ (یا ۸۳۳ بنابر بعضی از منابع) برروی **زیج** مشهور الغ‌بیک کار می‌کرده ، ولی خود وی پیش از تمام شدن **زیج** در ۸۴۱ از دنیا رفته است، ناگزیر تاریخ فوت او در میان این دو تاریخ است. رجوع کنید به «**رصدخانه دراسلام**» آیدین ساییلی [3] ، ص ۲۸۹-۲۵۹ ؛ « اسبابهای رصد استوائی » کندی [4] ، و بروکلمان ، ج ۲ ، ۲۷۶-۲۷۵ . اگر قاضی‌زاده در ۸۴۱ از دنیا رفته باشد ، جامی می‌بایستی در آن سال تنها ۲۴ ساله بوده باشد.

---

۱ - W. Nassau Lees

۲ - Broekelman, *Geschichte Der Arabischen Literatur.*

۳ - Aydin Sayili, *The Observatory in Islam.*

۴ - E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium.*

۷ - شرحی بر **تذکرة النصیریهٔ** نصیرالدین طوسی . رجوع کنید به بروکلمان ، « **تاریخ** » ، ج ۲ ، ۶۷۵-۶۷۴ .

۸ - شرحی بر **ملخص الهیئة** محمد بن محمود بن عمرالجغمینی. بروکلمان ، ج ۲ ، ۶۲۴ ، **ذیل**[1] ، ج ۱ ، ۸۵۶ .

۹ - علاءالدین علی بن محمد قوشجی ، از شاگردان قدیم قاضی‌زاده ، **زیج** الغ بیک را پس از مرگ استادش به پایان رسانید. بروکلمان ، ج ۲ ، ۳۰۵ ، **ذیل**، ج۲، ۳۲۹ .

۱۰ - نام کامل وی محمد بن محمد بن محمود الحافظ البخاری بود. یکی ازمریدان بهاءالدین نقشبند مؤسس فرقهٔ نقشبندیه که ناگهان در مدینه پس‌ازگزاردن حج فوت کرد. رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی ، ص ۳۹۶ - ۳۹۲ ؛ **الانوار القدسیهٔ** سنهوتی ، ص ۱۴۵ - ۱۴۲ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۷۹ ؛ **رشحات** ، ص ۶۳-۵۷ .

۱۱ - وی در ۸۶۰ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات الانس** ، ص ۴۰۵ - ۴۰۳ ؛ **رشحات** کاشفی ، ص ۱۳۳ - ۱۱۷ ؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی ، ص ۱۵۲-۱۵۱ . **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸۲-۸۱ (زیر نام نظام خاموش).

۱۲ - رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی ، ص۴۰۲-۴۰۰ ؛ **رشحات** کاشفی ، ص۱۱۷-۱۰۸ ؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی ، ص۱۵۱-۱۵۰ .

۱۳ - وی در ۷۹۱ وفات کرد. رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی، ص۳۸۹-۳۸۴؛ **رشحات** کاشفی، ص۵۷-۵۳ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص۷۹-۷۸ ؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی ، ص۱۴۲-۱۲۶ .

۱۴ - رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی ، ص۳۹۲-۳۸۹ ؛ **رشحات** کاشفی، ص ۹۰-۷۹؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸۰؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص۱۴۸-۱۴۵.

۱۵ - رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی ، ص ۴۵۳-۴۵۲ .

۱۶ - وی پسر خواجه محمد پارسا است که ذکرش پیشترگذشت . رجوع کنید به **نفحات الانس** جامی ، ص ۳۹۷-۳۹۶ ؛ **رشحات** کاشفی، ص۶۴-۶۳ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸۰-۷۹ ؛ و **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی ، ص ۱۴۴ .

۱- *Supplement.*

۱۷ - رجوع کنید به **نفحات‌الانس** جامی ، ص۴۵۶-۴۵۵ .

۱۸ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص۴۹۸-۴۹۶ .

۱۹ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص۵۰۳-۵۰۱ .

۲۰ - رجوع کنید به **نفحات** ، ص۴۵۷-۴۵۶ .

۲۱ - وی در ۸۰۶ به‌دنیا آمد و در ۸۹۵ از دنیا رفت. رجوع کنید به **نفحات** ، ص ۴۱۳-۴۰۶ ؛ **الانوارالقدسیة** سنهوتی ، ۱۷۵-۱۰۷ ؛ **الشقائق النعمانیة** طاشکبریزاده، ج۱ ، ۳۸۹-۳۸۱ ؛ **سفینة‌الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸۱-۸۰؛ و بالخاصه **رشحات** کاشفی ، ص۲۴۲-۲۰۷ .

۲۲ - نامه‌های جامی به عبیدالله احرار در **رسالهٔ منشآت** او محفوظ است . رجوع کنید به کتاب **جامی** حکمت، ص۲۴۲-۲۰۷ .

۲۳ - همچون، مثلاً ، در دفتر نخست **سلسلة‌الذهب** او (**هفت‌اورنگ** جامی، ص ۱۵۸) ، در **تحفة‌الاحرار** وی (**هفت‌اورنگ** ، ص۳۸۴) ، و در **دیوان** سومش (**خاتمة الحیاة**). رجوع کنید به **جامی** حکمت ، ص۷۶-۷۲ .

۲۴ - رجوع کنید به « **ادبیات ایران** » استوری ، ج۱، ۷۹۵-۷۸۹ .

۲۵ - رجوع کنید به **بابرنامهٔ** بابر ، ص۲۹۲-۲۸۳ .

۲۶ - عنوان فقرهٔ مورد نظر این است: « در بیان آنکه اکثر خلق عالم روی پرستش در موهوم و مخیل دارند ». رجوع کنید به **هفت‌اورنگ** جامی ، ص۵۲ .

۲۷ - رجوع کنید به **الاعلام** زرکلی ، ج۷ ، ۲۸۰ ، ودستخط شمارهٔ ۱۲۴۰ ! مقابل صفحهٔ ۲۷۳؛و «**تاریخ**» بروکلمان ، ج۲ ، ۲۰۲ ، **ذیل** ، ج۲، ۱۱٦ .

۲۸ - شاید وی همان عطاءالله‌العجمی باشد که شرح حال وی در **الشقائق‌النعمانیة** طاشکبریزاده ، ج۱ ، ص۳۲۴ آمده است .

۲۹ - اشرفی سکهٔ زری بوده‌است که نخستین بار توسط سلطان‌مملوک ، الاشرف برسبای، ضرب شده و حدود ۳و۴۱ گرم وزن داشته است. رجوع کنید به مقالهٔ « دینار در مقایسهٔ با دوکات » نوشتهٔ باکراك در « مجلهٔ بین‌المللی مطالعات خاور میانه »[1] ج۴ ، ۹۶-۷۷ . بنابراین وزن پنج هزار اشرفی نزدیک ۱۰،۰۵۰ گرم بوده است.

---

۱ - Bacharach, «The Dinar Versus the Ducat», *IJMES*.

۳۰ - **الشقائق النعمانیه**، ج ۱، ۳۹۱-۳۹۰ .

۳۱ - دونامهٔ بایزید دوم به جامی با پاسخهای جامی در **منشآت السلاطین** فریدون بگ، ج ۱ ، ۳۶۴-۳۶۱ آمده‌است. رجوع کنید به **جامی** حکمت، ص ۴۷-۴۴ .

۳۲ - **الشقائق النعمانیه**، ج ۱ ، ۳۹۰-۳۸۹.

۳۳ - برای وصف این قبر به **جامی** حکمت، ص ۲۲۸-۲۱۴ مراجعه کنید.

بخش II

۱ - هنوز فهرست کاملی از آثار جامی فراهم نشده‌است. یکی‌ازدشواریهایی که‌فراهم آورندهٔ چنین فهرستی باآن روبه‌رو است‌این‌است که جامی ظاهراً تنها برآثارعمدهٔخود عناوین خاصی قرارداده، ولی‌درآثارکوچکش از نسخه‌ای به‌نسخهٔ دیگرعنوان تفاوت پیدا می کند، وهرعنوان ازکلمهٔ راهنمایی که در نخستین فقرهٔ آن تألیف آمده گرفته شده است . بنابراین بازشناختن هرنسخه باید، درصورتیکه آن نسخه به‌صورت کامل در دسترس نباشد، لااقل مبتنی برسطرهای اول آن بوده باشد.

فهرستهائی که تاکنون فراهم شده ازاین قرار است:

۱ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۸۹۴ که ۳۷ اثر از جامی را شامل است و زاخائو و اته آن را در « فهرست نسخه‌های خطی فارسی وترکی و هندوستانی و پشتوی موجود درکتابخانهٔ بودلیان »[۱] ، ص ۶۱۵-۶۰۸ آورده‌اند.

۲ - وصف نسخهٔ شمارهٔ ۱۳۰۷ مشتمل بردو اثر نثری جامی که اته آن‌را در «فهرست نسخه‌های فارسی کتابخانهٔ ادارهٔ هند »[۲] ، ج ۲ ، ص ۷۶۵-۷۶۲ آورده‌است.

۳ - فهرستی که ا. ت. طاهر جانوف آن را در ص ۳۱۸-۳۱۱ از توصیف نسخه‌های خطی‌تاجیکی و فارسی کتابخانهٔ بخش خاورشناسی‌دانشگاه‌دولتی‌لنین گراد»[۳] خودآورده‌است.

---

۱ - Sachau and Ethé, *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library.*

۲- Ethé, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of India Office.*

۳ - A.T. Tagirdzhanov, *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU.*

٤ - توصیف علی اصغر حکمت از ۲۰ اثر جامی در ص۲۱۳-۱۶۶ از تألیف خود به نام جامی.

٥ - فهرست آثار چاپ شده و ترجمه شدهٔ جامی در ص ۳۵-۲۶ از « فهرست آثار چاپ شدهٔ فارسی موجود در موزهٔ بریتانیا » تألیف ادوارد ادوارد.

۲ - به‌برگ ب ۱۷۲ از نسخهٔ شمارهٔ .Or ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا مراجعه شد.

۳ - به‌صفحهٔ ۸۷-۸۶ مراجعه شود.

٤ - این تاریخی‌است که درصفحهٔ آخرنخستین **دفتر**، ص۱۸۳ ، از چاپ **هفت‌اورنگ** توسط آقا مرتضی آمده است. با آنکه جامی غالباً تاریخ اتمام کتاب خودرا درآخرین سطور به‌دست می‌داده، در مورد این اثر چنین نکرده است. ولی چون این **دفتر** به سلطان حسین بایقرا اهدا شده، می‌بایستی میان سال ۸۷۳ یعنی سال جلوس این سلطان، وسال۸۷۷ یعنی سال متهم شدن جامی به‌استهزا کردن پیروان مذهب شیعه نوشته شده باشد.

٥ - برای وصف **هفت اورنگ** و سه **دیوان** به « تاریخ ادبیات » براون ، ج ۳ ، ٥٤٨-٥١٦ رجوع شود ؛ نیز به کتاب **جامی** حکمت، صفحات ۲۰۳-۱۸۳ و ۲۱۲-۲۰۷ .

٦ - جلدشانزدهم ، دورهٔ جدید ، وجوه برای ترجمه‌های شرقی[1]. چاپ با اضافات و تصحیحات، لندن ۱۹۲۸ .

۷ - چاپ شدهٔ درحاشیهٔ **جواهرالنصوص فی حل کلمات الفصوص** عبدالغنی نابلسی، قاهره ۱۳۲۳-۱۳۰٤.

۸ - چاپ سنگی بمبئی در ۱۳۰۷ .

۹ - به ترجمهٔ من ازاین اثر به‌نام «رساله دروجود» در «علم کلام فلسفی‌اسلامی»[2]، چاپ پرویز مروج، البنی ۱۹۷٥ مراجعه شود.

۱۰ - رجوع کنید به «ادبیات فارسی» استوری، ج۱ ، ۹٥۹-۹٥٤.

۱۱ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج۱ ، ۳۶۹ ، **ذیل** ، ج۱ ، ٥۳۳؛ و « تاریخ ادبیات» براون، ج۳ ، ٥۱٤ .

۱۲ - « تاریخ ادبیات » براون، ج۳ ، ٥۱٥ .

---

۱ - Oriental Translation Fund.

۲ - Nicholas Heer, «Treatise on Existence», in *Islamic Philosophical Theology*.

بخش III

۱ - **محاکمه** نوعی از رساله نویسی بوده است که در آن . مصنف دو وجهٔ نظر یا دو مذهب متقابل را با یکدیگر مقایسه می کرده و می کوشیده است میان آنها داوری کند و احیاناً آنها را با یکدیگر سازش دهد. محتملا مشهورترین اثر ازاین گونه کتاب **المحاکمات** قطب‌الدین رازی است که درآن کوشیده است تا نظرهای متقابل و مخالف فخرالدین رازی ونصیرالدین طوسی‌را در شرحهایی که بر **اشارات** ابن‌سینا نوشته‌اند با یکدیگر سازگار کند.

۲ - شش مسئله‌ای که در اینجا به‌آنها اشاره شده ظاهراً مسائل مربوط به وجود و وحدت و علم و اراده و قدرت کلام خدا است که از همهٔ آنها در متن اصلی یا کوتاه بحث شده است. درمتن بلند مسائل اضافی ناتوانی ممکن وصدور کثرت از وحدت مورد بحث قرار گرفته است.

۳ - **الشقائق النعمانية**، ج ۱، ۲۹۱-۲۹۰.

۴ - نه‌مسئلهٔ اول در نخستین متن مورد بحث قرار گرفته، ولی دومسئلهٔ آخر دربندهای متمم متن بلند آمده است. نه مسئلهٔ مورد بحث درمتن اصلی را می‌توان به شش مسئلهٔ مذکور در **الشقائق النعمانية** بازگرداند، بدین ترتیب که دو مسئلهٔ مربوط به‌علم خدا با هم ترکیب شود، ومسئلهٔ وابستگی علتی ازلی به فاعل مختار جزئی از مسئلهٔ قدرت خدا تصور شود، و مسئلهٔ صفات خدا به‌صورت کلی دیباچه‌ای برای مسائل پس از آن که مربوط به‌تفصیل صفات است در نظر گرفته شود.

۵ - تا آنجا که ممکن بوده است، همهٔ نقلها وتفسیر وتأویلها را، خواه جامی به آنها تصریح کرده باشد یا نه، در حواشی ترجمهٔ **الدرة الفاخرة** و ترجمهٔ **حواشی** آورده‌ایم.

۶ - رجوع شود به **خاتمهٔ** او، نسخهٔ شمارهٔ .Or ۲۱۸ موزهٔ بریتانیا، برگ ب۱۷۲.

۷ - Ecker, *Câmii de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26

۸ - **الامم لايقاظ الهمم** کورانی، ص ۱۰۷.

بخش IV

۱ - منبع اصلی برای ترجمهٔ حال لاری کتاب **رشحات** کاشفی، ص ۱۷۳-۱۶۳ است.

از جملهٔ منابع دیگر است : **بابرنامهٔ** بابر، ص ۲۸۵ - ۲۸٤ ؛ **سفینة الاولیاء** داراشکوه ، ص ۸٤؛ **الانوارالقدسیهٔ** سنهوتی، ص ۱۵۳ ؛ و **خزینة الاصفیاء** لاهوری، ج ۱ ، ص ۵۹۸ .

۲ - نام یک شهر ویک بخش در استان فارس . رجوع کنید به «سرزمینهای خلافت شرقی » لسترنج ، ص ۲۹۱ .

۳ - « ادبیات فارسی » استوری، ج ۱ ، ۸ ۹۵-۹۵٦ .

٤ - « تاریخ» بروکلمان، ج ۱ ، ۳٦۹ ، «ذیل»، ج ۱ ، ۵۳۳ .

۵ - « تاریخ» بروکلمان، ج ۱ ، ۷۸۷ ، نسخه‌ای از این اثر دربرگهای ب ۳۳ - ب ۱۵ ازنسخهٔ ٦۷۰ Loth کتابخانهٔ ادارهٔ هند موجود است . توصیف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است .

بخش V

۱ - درمورد مؤلف آن به « تاریخ» بروکلمان، ج ۲ ، ۵۰۰ ، «ذیل»، ج ۲ ، ۵۲۰ ، و نیز **الاعلام** زرکلی، ج ۱ ، ۲۸ مراجعه کنید.

۲ - جلد ۱ ، ص ۳۵ .

۳ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است .

٤ - برای اطلاع از مؤلف به « ذیل تاریخ » بروکلمان، ج ۲ ، ص ٦۱۹ مراجعه‌شود . برای خود اثر رجوع کنید به « تاریخ » بروکلمان ، ج ۲ ، ۲٦٦ ، «ذیل»، ج ۳ ، ۱۲۷۱ ؛ و **ایضاح المکنون** بغدادی ، ج ۱ ، ۵٦۷ .

۵ - رجوع کنید به **الکشاف عن مخطوطات خزائن الکتب الوقف** تألیف محمد اسعد طلس ، ص ۲۷۷ .

٦ - وصف این نسخه در بخش VI مقدمه‌آمده است.

۷ - وی نیز مؤلف حاشیه‌ای است بر شرح تفتازانی بر **العقائد** نسفی (بروکلمان، «تاریخ» ، «ذیل»، ج ۱ ، ۷۵۹) ، وهمچنین **تفسیر** فارسی سورهٔ کوثر، و اثر دیگری به عربی به نام **رسالة ابحاث** (رجوف کنید به « فهرست توصیفی نسخه‌های فارسی در مجموعهٔ انجمن آسیایی بنگال » تألیف ایوانف[1] ، ص ٤۷۱) .

---

۱ - Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal.*

۸ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی در کتابخانهٔ ادارهٔ هند»[1]، ج ۲، ۱۶۸.

۹ - رجوع کنید به «فهرست نسخه‌های عربی موجود درمجموعهٔ انجمن شاهی آسیایی بنگال»، تألیف ایوانوف وحسین[2]، ج ۱، ۵۸۴-۵۸۳.

بخش VI

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - عنوان رساله چنین است :

Câmii de Dei Existentia et Attributis Libellus «Stratum Solve»! » sive «Unio Pretiosus.»

ترجمه که تنها بندهای ۳-۱ ، ۲۹-۲۷ ، و ۷۱-۶۰ را در بر دارد ، مبتنی بر پنج نسخه بوده است : وارنر (۳)۷۰۲ ، وارنر (۱)۹۹۷ ، وارنر (۲)۷۲۳ ، گوتا (۷)۸۷ [رجوع کنید به «نسخه‌های خطی عربی» تألیف پرچ، ص ۱۵۶] ، ولوت ۶۷۰ . ازهمهٔ این نسخه‌ها، جز نسخهٔ گوتا در تهیهٔ متن حاضر بهره گرفته‌ایم.

۳ - رجوع کنید به بروکلمان، «تاریخ»، ج ۲، ۵۰۵ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۲۰ ؛ **والاعلام** زرکلی، ج ۱، ۲۸.

۴ - «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۱۴ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۵.

۵ - همان کتاب، ج ۲، ۵۱۴ ، «ذیل»، ج ۲، ۵۳۴.

۶ - **نزهة‌الخواطر** عبدالحی الحسنی، ج ۵، ۳۰۱.

۷ - **الامم** کورانی، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۸ - رجوع کنید به « فهرست کتابهای عربی» وی، ص ۴۱ ، ۵۲ ، ۳۴۱ ، ۳۵۴ ، ۵۳۹.

۹ - رجوع کنید به «تاریخ» بروکلمان، ج ۲، ۵۵۶ ؛ و مقالهٔ « شیخ یوسف مکسر » به قلم دریوز[4] در مجلهٔ «جاوه»، ۱۹۲۶، ش ۲، ص ۸۸-۸۳.

---

۱ - *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.*

۲ - Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal.*

۳ - Pertsch, *Die arabischen Handschriften.*

۴ - G. W. J. Drewes «Sech Josoep Makasar» *Djawa.*

بخش VII

۱ - رجوع کنید به بخش III از مقدمه.

۲ - دربارهٔ این استثنا باید توضیح داده شود که آن حواشی نسخه‌ای از متن بلند بوده است که بعدها به کناره‌های صفحات نسخه‌ای از یک متن کوتاه افزوده شده است. چون هیچ یک از حواشی به بندهای متمم متن بزرگ ارجاع نمی‌شود، نویسنده‌ای که تنها به این امر علاقه داشته است که حواشی را به نسخهٔ خود ملحق کند، ممکن است متوجه بندهای الحاقی آخر نسخه‌ای که از روی آن استنساخ کرده بوده است نشده باشد.

۳ - استثناها عبارت است از: حاشیهٔ ۱۵ که در یهودا ۵۹۳۰ دیده می‌شود، حواشی ۲۳ و ۱۵ در وارنر .Or ‏(۳)۲‏۷۰، حاشیهٔ ۴۱ در لوت ۶۷۰، و حاشیهٔ ۴۳ که در یهودا ۳۱۷۹ دیده می‌شود.

۴ - البته توضیحات دیگری برای کمتربودن این ۱۲ حاشیه نیز می‌توان داد. ممکن است این حواشی‌را کاتبی، از آن‌جهت که طول آن بیش از آن بوده‌است که در کنارهٔ کتاب جابگیرد، کنارگذاشته است. از طرف دیگر، امکان آن هست که کاتبی از حاشیه‌ای که فقط چند کلمه بوده چشم پوشیده باشد. نیز می‌توان گفت که این ۱۲ حاشیه اصیل نبوده وبه همین‌جهت در عدهٔ کمی از نسخه‌ها آمده‌است. ولی‌آنچه خلاف این‌امر را نشان می‌دهد، وجود آنها در نسخهٔ یهودا ۳۸۷۲ است که از همهٔ نسخه‌ها معتبرتر است.

۵ - اینها شرحهایی است که در بخش V مقدمه توصیف شده است.

مقدمه مصحح ترجمه فارسی

دکتر سیدعلی موسوی بهبهانی

بسمه تعالی شانه

اصل کتاب حاضر شامل دو قسمت است : قسمت اول متن کتاب موسوم به «الدّرة الفاخرة» که به‌عربی است و به کوشش پروفسور نیکولاهیر تصحیح شده است. قسمت دیگر ترجمه و شرح فارسی آن است که به‌سعی من بنده تصحیح گردیده است. و هر قسمت مقدمه‌ای از مصحح آن دارد نخست مقدمه مصحح متن عربی است که در آن به‌تفصیل از مؤلف کتاب عبدالرحمن جامی م(۸۹۸ﻫ) و مطالب کتاب وروش تصحیح ورموز به کار گرفته شده ونسخ مورد استفاده سخن رفته و به‌زبان انگلیسی است. سپس ترجمه فارسی آن مقدمه‌است که به همت باکفایت استاد ارجمند آقای احمد آرام صورت گرفته‌است. بنابراین درباب متن کتاب ومؤلف آن، مصحح دانشمند مطالب لازم را آورده است. آنچه باقی می‌ماند معرفی شارح و مترجم است که هرچند به‌قلم یک تن است ولی در واقع شارح تقریرات استاد خود را برکتاب «الدّرة الفاخرة» تحریر کرده وآنرا «حکمت عمادیه» نامیده است. لکن قبل از اینکه به شرح زندگانی و ترجمهٔ احوال شارح و استاد وی سخنی به میان آوریم لازم دیدیم موضوع اصل وفصول ومباحث کتاب را به‌اختصار تحلیل و بررسی نمائیم. بی تردید می‌توان گفت موضوع کتاب در حد خود بدیع و جالب توجه است. توضیح آنکه دراین کتاب پاره‌ای ازمسائل فلسفه (یا علوم عقلی) مطرح شده و ازنظر حکیم وعارف وصوفی ومتکلم مقایسه وبررسی شده است، و رجحان عقیده مکتب یا

مشربی بردیگر مذاهب با دلیل بیان گردیده است . پیداست که درواقع مؤلف به‌روش تطبیقی مسائل کتاب‌را درآن‌عصر مورد بحث قرارداده‌است. درزمان‌حاضرکه‌فلسفهٔ تطبیقی خود بصورت یک موضوع عمده و اصلی رشته‌های مختلف فلسفی شناخته شده وکتابها ومقالات تحقیقی دراین باب نوشته شده است، تحلیل مسائل فلسفی به روش تطبیقی تازگی ندارد ولی درعصرجامی یعنی‌درحدود ششصد سال پیش به‌این صورت مسائلی را مورد بحث قراردادن و پیرامون آن به نگارش رساله یا کتاب پرداختن کاری بدیع و بسیار جالب بوده است . یکی ازفوائد مهم‌کتاب و بخصوص شرح وترجمهٔ فارسی‌آن اینست که می‌توان تا اندازه زیادی چگونگی تطورمسائل مورد بحث را درعصورمختلف بدست آورد وتلقّی هرمشربی‌را ازمسائل مذکور براساس اصول اولیه مورد اعتقاد خودشان استنباط کرده و فهمید . این مطلب از نظر بررسی تاریخی مسائل فلسفی درقرون اخیر که تقریباً هیچگاه بطور علمی وکامل مورد تحقیق قرار نگرفته بسیار با اهمیت است . در باب‌آمیختگی فلسفه و عرفان و تصوف باهم و انطباق و تلفیق‌آنها با آیات قرآنی و احادیث‌که درقرون اخیر بحدّ کمال خود رسیده بود ، ازکی وچگونه شروع شده وچه عواملی موجب‌آن‌گردیده بهیچوجه مورد بحث و بررسی دقیق و علمی بی‌غرضانه قرار نگرفته است . وهرچندگاه‌گاه از طرف مستشرقان غربی و دانشمندان اسلامی مقالات وتحقیقاتی دراین خصوص بعمل‌آمده ولی چون بدیده انصاف بنگریم قطع نظرازاینکه بررسی‌های مذکورشمول نداشته و بصورت‌کاملاً تحقیقی و علمی نبوده است، کاملاً بی‌طرفانه نیز نیستند . این مقالات وتحقیقات بنظر می‌رسد بیشتر برای اثبات نظریات و اهدافی که‌قبلاً برای نویسندگان مقالات روشن‌بوده نگارش یافته‌است نه‌ازبرای کشف واقع مطلب و درك واقعیّتهای تحولات تاریخی‌آن مسائل. گاه هم بنظررسیده که‌کسانی درنوشته‌های خود بدون ذکر دلیل و ابراز مدرك وشاهدی نظراتی درخصوص مسائل فلسفی درقرون اخیرابرازداشته‌اندکه بیشتر به اظهارفضل می‌ماند ونمی‌تواند مورد استناد واستشهاد علمی‌قرارگیرد . بهرحال چگونگی تاریخ علوم عقلی اسلامی و بخصوص‌فلسفه

باید از طرف مؤسسه یاگروه واجد صلاحیت و بی‌غرضی بررسی گردیده و گوشه‌های تاریک آن روشن گردد وگر نه اظهار نظرهای کلی و بدون دلیل و مدرك یا به استناد نوشته‌های ابتدائی بعض محققان شرقی و غربی، گرهی از مشکل نمی‌گشاید وهیچ قسمتی ازتطورات و تحولات مسائل فلسفی را روشن نمی‌سازد . مثلا اینکه به تبعیّت از بعضی نویسندگان غربی گفته‌شود مسلمانان درباب فلسفه هیچ ابتکاروعقیده تازه‌ای ابراز نداشته‌اند وهمان فلسفه‌های یونانی را آن هم با اشتباهات فراوان بجهان اسلام شناسانده‌اند و همهٔ کوشش مکتب‌های مختلف اسلامی براین مقصور بودکه مسائل فلسفی‌را با احکام دینی انطباق دهند، نه‌تنها عالمانه نیست بلکه بسیار غیر منصفانه هم هست . وهمچنین درباب تصوف، این‌گمان که برخی ابراز داشته‌اندکه تصوف اسلامی همان عرفان مسیحی مخلوط با عقاید صوفیانه هندی وغیره است وتصوف اسلامی تلفیق وترکیبی ازآنهاست وهیچ جنبهٔ اسلامی نداشته، کاملاً غیر عالمانه است . زیرااز نظر علمی هم که باشد چگونه ممکن است که دو یاچندگروه درچند عصرمتفاوت کاملاً یکسان فکر کنند ونه‌اوضاع طبیعی و نه جریانهای اجتماعی در فکر و اندیشه آنان هیچ تأثیری نگذارند .

اسلام که تمام تأسیسات اجتماعی و تشکیلات حکومتی و عقاید مذهبی را در جهان قلمروخود دگرگون ساخت چگونه ممکن‌است باتغییراتی این‌چنین هیچ‌نوع تحولی درفکر واندیشهٔ اجتماع پدید نیاورده باشد. آیا این‌معقول‌است که‌گفته‌شود اقوام وملل مختلفی‌که از لحاظ تمدن و فرهنگ وهمهٔ دانشهای انسانی باهم تفاوتهای بسیار داشته‌اند (مانند اقوام، ایرانی، مصری، هندی وعرب) وهمه‌تحت لوای یك حکومت وتشکیلات اجتماعی ومذهبی قرارگرفته‌اند، همه یکباره یك فکر ویك اندیشهٔ فلسفی‌را ازیونانیان پذیرفته‌اند ویك سلوك عرفانی‌هندی‌را پیش‌گرفته وبرخوردآراء وافکار کاملاً مختلف ومتفاوت‌آنها با یکدیگرهیچ تحول وتغییری پدید نیاورده است ؟

بخصوص که اکثریت قریب به اتفاق این اقوام مختلف آئین جدید را پذیرفته و بیشتر آنان به اصول مذهب وکتاب آن ایمان پیداکرده و واقعاً بدان گرویده‌اند . این

دگرگونی عقایددینی که بر اثر آن تغییرات شگرف در تمام مؤسسات اجتماعی وحکومتی و تربیتی بوجود آمده بی‌شک یک بینش تازه و کاملاً جدیدی به این اقوام مختلف داده که فرهنگ جدیدی بوجود آورده است و تمام آن ملل بر اساس فرهنگ جدید تفاهم فکری باهم پیدا کرده ومکتب های نوین فکری وفرهنگی وعرفانی خودرا بنیان گذاشته‌اند . این اشاره مختصر بدان جهت رفت تامعلوم شود که درزمینهٔ معارف ومکاتب فلسفی اسلامی تاکنون تحقیق علمی ودقیق و بی غرضانه‌ای صورت نگرفته است . ومن بنده را نیز نه قدرت بررسی است و نه مجال آن . گذشته از آن این مقدمه جای بررسی تفصیلی این مسئله نیست و گنجایش آن‌را ندارد واشاره مختصر بنده بدان تمهیدگونه‌ای برای ذکرموضوع دیگری بود که آن نیز هرچند بسیار درباره‌اش سخن فرسائی شده و در کتب و مقالات پیرامون آن مباحثی آمده است ولی هیچگاه آن موضوع بطور روشن و مبرهن در جائی بررسی نشده است . موضوع مورد نظر اختلاف وتمایز، فلسفه، اشراق ومشاء وتصوف وکلام است . کلمات اشراق و مشاء و همچنین تصوف و عرفان و کلام بسیار دیده و شنیده می‌شود ، ولی این بنده درجائی نیافتم که حد ومرز این مکاتب درآن به وضوح ذکرشده باشد و تمایز آنها کاملاً نمایانده گردیده باشد . خلاصه این اصطلاحات پیوسته برلسان اهلش جاری است ودرنگارشهای آنان آمده ولی جز مشتی اصطلاحات وعبارات انشائی و مفاهیم کلی درتعریف آنها ذکر نگردیده است . البته این سخن بدان معنی نیست که این مشرب ها باهم متفاوت نیستند ویا اینکه درهیچ کتاب ونوشته تفاوت آنها نیامده است. بطورقطع تفاوت وامتیازاین مکتب هارا می‌توان درکتابها وآثارمختلف هرگروه جای‌جای بدست آورد ولیکن متفرق و پراکنده و در بحث از مسائل مختلف وگاه بصورت ضمنی بدانها اشارت رفته است . ولی هیچ جا ندیده‌ام که دریک فصل بخصوص تفاوت این مکاتب و اختلاف نظرهای آنان در مسائل مختلف و اصول بنیانی این اختلافات ذکر شده‌باشد . این بنده مدتهااست فکرم مشغول این مسأله‌است وسعی کرده‌ام درمطالعات

خود موارد اختلاف حداقل مکتب مشاء و اشراق را جمع آوری نموده و اصل و ریشهٔ اختلاف نظرهای این دو مکتب را استنباط نمایم. اینک نتیجه مطالعات خود را به اختصار با ذکر استنباط شخصی‌ام دراینجا می‌آورم باشدکه برای مبتدیانی مانند خودم که تنها اسم و کلمهٔ مشاء واشراق را مکرر شنیده ویا خوانده‌اند و مفهوم روشنی ازآن در ذهن ندارند مفید باشد.

وجوه افتراق مکتب مشاء ومذهب اشراق

بسیار خوانده وشنیده‌ایم که درمثل ابن‌سینا پیرو مکتب مشاء وشیخ اشراق مؤسس یا پیرو مسلک اشراق است و به اختصار گفته شده است که مشائیان پیرو استدلال و نظر هستند واشراقیان منکرارزش مطلق نظر واستدلالهای عقلی‌اند و پیرو ذوق و اشراق هستند. امّا همواره این پرسشها مرا بخود مشغول داشته است که: آیا منشأ وسرچشمه اختلاف میان دومکتب درچیست؟ ونتیجه‌این اختلاف درچه‌مسائلی پیدا می‌شود؟ وآیا مسائل مورد اختلاف این دو طریقه کدام است؟. آیا هردو طریق و اصل به مطلوب هستند منتها یکی‌مشکل وپیچیده‌تر وطولانی‌تر ازدیگراست؟ وهرفیلسوف برحسب ذوق ودرك خویش یک‌طریقه‌را پیروی می‌کند. یاچنین‌نیست بلکه دومکتب کاملاً متفاوت هستند ونتیجه‌بحث آنها دوچیزمختلف است؟ یااینکه اصولاً یک‌طریقه خطاء واشتباه‌است وبه‌مطلوب نخواهد رسید، وتنهاراه‌صحیح‌طریقهٔ دیگراست؟ اگرفرض‌اخیر درست باشد، اصولاً یکی ازدومکتب یعنی‌آنکه درواقع صحیح‌نیست نمی‌تواند فلسفه‌باشد بلکه سفسطه است وپیروان‌آن درجهل مرکب هستند.

گاه دیده می‌شود که دربعض کتب یا رسالات فلسفی سعی شده است که میان دو مکتب فلسفی ازلحاظ روش وطریقهٔ بررسی مسائل فرق‌گذاشته شود.

خلاصه‌گفتار این جمع چنین است که می‌گویند: جویندگان حقیقت و طالبان علوم ومعارف حقیقی بچهاردسته تقسیم‌می‌شوند: ۱ـ حکماء یا فلاسفه مشاء ۲ـ عرفاء یا فلاسفه اشراق ۳ـ متکلمان ٤ـ صوفیه. درتوضیح فرق میان این‌گروهها گویند که اگرطالب حقیقت تنها ازراه استدلال‌عقلی پیروی می‌کند و بهیچ‌امردیگری ارج واعتبار

نمی‌نهند وحتی اگر مؤدای دلیل عقلی برخلاف نص شرع باشد، عقل را برشرع مقدم می‌دارند، آنرا حکیم مشائی یا فیلسوف گویند. واگرباریاضت وسیروسلوك ومجاهدتهای نفسانی واشراق بحقایق جهان دست یابد اورا عارف یا حکیم اشراقی نامند. وآن دسته ازطالبان حقیقت که به‌آیات و اخبار درکشف حقایق استناد مینمایند و تنها راه رسیدن بواقع‌را شرع دانسته تاآنجاکه اگرمؤدای دلیل‌شرعی باحکم عقل مناقضت داشته باشد شرع‌را مقدّم می‌دارندآنانرا متکلّم‌خوانند این‌گروه عقل‌واحکام‌آن‌را تاجائیکه‌باشرع مخالفت نداشته باشد معتبر می‌دانند مگر درجائی‌که عقل مخالف با شرع باشد که دراین مورد شرع را مقدّم می‌دارند ومعتبر می‌دانند. وگروه چهارم کسانی‌هستندکه راه رسیدن بحقایق را سیر و سلوك و ریاضات و مجاهده با هواهای نفس‌می‌دانند تا باکشف وشهود بواقع رسند. این‌گروه تنها کشفیّات و مشاهداتی را که با احکام واقعی شرع منافات نداشته باشد معتبر می‌دانند. بزبان دیگر فرق میان عارف و صوفی درآنست‌که صوفی ریاضات وسیر و سلوك خود را با احکام شرع منطبق می‌سازند و مشاهدات وکشفیاتی را صحیح وواقعی‌می‌دانندکه با احکام واقعی‌شرع مطابقت داشته باشد واگرموافق‌شرع نباشد آنرا اوهام شیطانی می‌شمارند. درصورتی‌که مناط اصلی صحّت در نظرعارف و یا حکیم اشراقی‌آنچیزیست‌که براثر کشف وشهود بدست‌آید ودرصورتی که مفاد احکام شرع یا مشاهداتی‌که براثر ریاضات بدست‌آمده منافات داشته باشد، مشاهدات خود را برحکم شرع مقدم می‌دارد. خلاصه‌آنکه مناط اصلی‌درنظرمشائی عقل‌است ولاغیر ودرنظرمتکلم شرع است ولاغیر البته‌از روی‌استدلال. وملاك اصلی‌سیروسلوك ریاضت است از نظر عارف و صوفی با این تفاوت‌که صوفی شرع‌را برمشاهده وکشف مقدم می‌دارد و عارف بعکس‌کشف ومشاهده را برشرع مقدم می‌دارد. ولی چنانکه بدقت دراین بیان نظر شود معلوم خواهد شدکه خالی از اشکال نیست، زیرا اولاً مبنای این فرق‌گزاری شرع‌اسلام است وحال‌آنکه مکتب مشاء و اشراق ونیز تصوف وعلم‌کلام غیراسلامی (تئولوژی) قبل از ظهور اسلام و نشرمعارف‌آن وجود داشته است. ثانیاً

مرز فلسفه اعم ازاشراق ومشاء با تصوف نظری وعلم کلام بطور دقیق محدود و معین، و روشن وآشکار نیست و چه بسا که یک مشرب فلسفی از همه‌ای این مکاتب الهام و سرچشمه گرفته باشد. چنانکه در حکمت متعالیه ملاصدرا که هرچند بعضی بدون تعمق این حکمت‌را التقاطی از آن مکاتب دانسته‌اند وصددرصد درست نیست، ولی بی‌شک فلسفه‌ایست تازه که از هضم وتحلیل تمام مکاتب مزبور و ابداع آن بروشی جدید پدید آمده است. ثالثاً حکمت یا فلسفه باید معنای عام ووسیع تری داشته باشد تا شامل تمام مکاتب فلسفی مادی وغیره نیز بشود، واگر مناط تمایز شرع اسلام با بطورکلی مذهب باشد، فلسفه شامل هیچ یک از فلسفه‌های الهی نخواهد شد. رابعاً استدلال بربیان حقایق تمام اشیاء که موضوع فلسفه‌است با ادله شرعی بنظرغیرممکن می‌رسد: زیرا شرایع وادیان مستقیماً درمقام بیان حقایق اشیاء نیستند بلکه بیشتر درصدد تربیت وآدم‌سازی وارائه طریق به‌معنویات وامور اخلاقی وتصحیح امور معاشی واجتماعی بشر هستند. بهرحال تفکر و تدبّر در باره عالم طبیعت از آن‌جهت ازنظرمذهب پسندیده‌است که معرفت بحق تعالی‌را درپی‌دارد، یعنی چیزیکه عقل به‌تنهائی ازمعرفت بدان بدون ارشادشرع عاجزاست. باری وجه تمایزمذکوربجهات مزبورچندان معتبرنیست، بخصوص که این وجه تمایزتنها از جهت‌روش‌مکاتب مزبوراست نه‌حقیقت‌آن‌مکاتب. تعیین مرزدقیق‌وامتیازکاملاً جدا ومتمایز ازهم میان این مکاتب ممکن‌است یا نه؟ جای گفتگو بسیاراست. ولی نگارنده در این مقال تنها درمقام بیان بعض وجوه امتیاز وافتراق مکتب مشاء واشراق است نه‌بیان تمام موارد اختلاف این دو مکتب. بزبان دیگر نگارنده براین است که با زبان ساده موارد اصولی اختلاف وامتیازمکتب مشاء واشراق‌را تاآنجائی که این عجاله اجازه‌می‌دهد بیان کند تامبتدیانی که مانند من‌همواره فلسفه‌مشاء وحکمت اشراق‌را می‌شنوند ومی‌خوانند ولی فرق‌آن دو را بطور اصولی درجائی نمی‌بینند، با خواندن این مقال تا حدی بوجوه اصولی وکلی امتیاز این دومکتب پی‌ببرند و تنها به لقلقه زبان وگفتن نظیراین جملات‌که فیلسوف مشائی پیرو عقل واستدلال محض ویا محض استدلال است درصورتی‌که حکیم اشراقی معتقد به ارتیاض وکشف والهام است وپای استدلالیان را چوبی می‌داند (بدون

اینکه بواقع خودش بداند مقصود ازاین جملات چیست) اکتفا ننمایند .

مع الاسف آن دقّت وموشکافی لازم میان مسائل ومباحث مورد اختلاف درمیان نویسندگان ما کمتر یافت می‌شود . اگر به کتب تراجم احوال و یا کتابهای تاریخ ادبیات نظرافکنیم ودرمثل بخواهیم غزّالی‌را ازمولوی تشخیص بدهیم یا نظامی را مثلاً باسعدی مقایسه ووجه امتیازآنهارا ازیکدیگردریابیم ،ازاین کتب ومقالات هیچ امتیازی دقیق ومعین ومعلومی بدست نمی‌آوریم . مثلاً درمورد غزالی و مولوی هردو را می‌نویسند از اقطاب عالم حقیقت وصوفیان پاك طریقت‌اند ، درصورتیکه میان مشرب آن دو فرق‌از آسمان تا زمین است . وهردو تن شاعر نامی یعنی نظامی و سعدی ستارگان آسمان ادب فارسی وصف می‌شوند وبا این تعاریف وشروح احوال نه مبتدی امتیازآنان را می‌فهمد ونه منتهی می‌تواند ازآن بهره ببرد،خلاصه اینکه این نوع شرح حالها است که این نتیجه را می‌دهد که دانش‌آموز ودانشجوی ما اگرشعری براوعرضه‌شود وسؤال شود بگمانت شعرازکیست؟ درجواب از رودکی شروع کرده ودر مثل به بهاری‌رسد وهمین‌طور نام می‌برد تا برحسب اتفاق آیا یکی درست درآید یا خیر . بعبارت دیگرطالب علم در جائی نخوانده واز کسی‌هم نشنیده که دقیقاً فرق وامتیاز سعدی ونظامی جزتفاوت زمان حیات آنان درچه امری‌است وبااینکه غزالی ومولوی ویا فارابی وابن‌سینا چه‌امتیازات مشربی ویا فلسفی دارند ، برای وی همه‌ی شعرا شاعرند وهمه‌ی عرفا صوفی وهمه فلسفه دانان حکیم . بگذریم که این رشته سردراز دارد .

باری‌اگربخواهیم‌امتیازاصولی مکتب مشاء ومشرب اشراق‌را بدانیم باید سرچشمهٔ اختلاف‌را پیدا کنیم آنگاه نتایجی‌راکه برآن مترتب می‌شود بدست بیاوریم. اساسی‌ترین فرق میان این دومکتب دربیان حقیقت علم است، یعنی اشراقی معتقد است که دراصل نفس ناطقه یا روح انسانی ازعالم بالا وازجنس مجردات بوده و بهمه حقایق جهان آگاه و پس‌ازاینکه بنا بمصلحت برای چند روزی درقفص تن وکالبد مادی قرار می‌گیرد این تن حجاب آن می‌شود و ازآن حقایقی که قبلاً می‌دانسته غافل می‌شود وکسب علم

عبارت است از رفع این حجابهای نفسانی تا دوباره آگاه شود وخلاصه آنکه علم تنبّه است نه حصول یک صفت جدید . درصورتی که حکیم مشائی می‌گوید : نفس ناطقه انسانی درآغاز بسیط و خالی از هرگونه معرفت وعلمی است بهمین جهت آنرا عقل هیولانی گویند وباکسب علم ومعرفت صفت جدیدی بنام دانش بدان افزوده می‌شود و مرحله بمرحله پیش می‌رود تا آنجا که بکمال رسد و با عقل فعال اتصال یابد . بنابراین علوم افراد حادثند بنابگفته مشائی وصفت جدیدی‌است برای عالم ولی بنابمشرب اشراق علم و معرفت تنها متنبّه شدن است و برطرف کردن حجابهای ظلمانی مادیات است که حقایق درپشت آنها درنفس ثابت بوده وبراثر ریاضات وسیر وسلوك آن غبارها برطرف می‌شود ودوباره آگاه می‌شود .

فرق دوم این دومشرب ناشی ازهمین اصل قبلی است که بنابر مشرب مشائی علم صورتی ذهنی است ازمعلوم درنزد عقل وبزبان دیگر علم حصولی است . و بنابر مشرب حکیم اشراقی علم ، حضورعین معلوم است درنزد عقل. وبزبان دیگرعلم حضوری است. وفرق سوم در روش استدلال و بررسی مسائل است که مشائی محض استدلال عقلی را کافی می‌داند برای درك حقایق اشیاء، درصورتی که فیلسوف اشراقی عقل‌را به‌تنهائی برای درك کنه وحقیقت اشیاء کافی نمی‌داند و سیر و سلوك نفسانی ومجاهده باهوای نفسانی‌را برای کشف حقایق لازم می‌داند . ولی چنانکه گفتیم این‌هم ناشی از اختلاف مسلکی‌است که درباره حقیقت‌علم دارند. زیرا علم‌حضوری ثابت درروح انسانی‌است که‌هواهای‌نفسانی حجاب آن شده‌است وجزبا ریاضت ومجاهده بانفس امکان‌پذیر نیست ولی این بدان‌معنی نیست که فیلسوف اشراقی اصولاً عقل را معتبر نشمارد بلکه هرچیز درحدّ خود معتبر است واصولاً عقل جزئی بشری برای درك خواصّ وآثاروظواهراشیاء است نه‌حقایق آن‌اشیاء. راه رسیدن بکنه اشیاء وپیدا کردن‌عین‌الیقین‌تنها باریاضات ومجاهده باهواهای نفسانی‌است وچون عقل‌جزئی ناتوان ازدرك حقایق است چون برای‌آن مقصودآفریده نشده است تنها ظواهر را در می‌یابد که یك مرحلهٔ ابتدائی علم است یعنی علم‌الیقین و

واگر بخواهیم بکنه و حقیقت اشیاء برسیم که مرحلهٔ عین‌الیقین است باید از راه سیر و سلوك وریاضت بدان رسید . واینکه عقل‌را به پای چوبین تشبیه می کند منظورعجزعقل دردرك حقایق‌است نه‌درك ظواهر. وگرنه هیچ‌حکیمی نمی‌تواند منکراعتبارعقل در تمیز میان ظواهراشیاء باشد ؛ زیرا عقل واقعیت دارد وآثاروجودیش‌ازهرامردیگرآشکارتر است وهیچ متفکری منکر بدیهیات نمی‌تواند باشد . چنانکه گفتیم ازنظرحکیم اشراقی علم افراد بخویشتن وهمچنین به‌اشیاء خارج خود فرد ازنوع علم حضوری است‌که خود معلوم درنزد عالم حضوردارد ولی ازنظرفیلسوف‌مشائی هرچند علم‌افراد بذات خودشان حضوری است امّا علم‌آنها به اشیاء خارجی حصولی است . درهمین‌جا باید به این نکته اشاره کنم‌که اختلاف میان حکماء اشراق وفلاسفه مشاء دربسیاری ازمباحث مسأله «علم الهی» ناشی‌ازهمین اختلاف نظری‌است که درباب‌حقیقت‌علم اهم‌دارند. ونیزمسأله «اتحاد علم وعالم ومعلوم» یا«اتحاد عقل وعاقل ومعقول» براساس اختلاف نظردربارهٔ حقیقت علم مختلف می‌شود . بلکه اصولاً براساس همین اختلاف نظرهای اصولی میان مذهب اشراق ومکتب مشاء توجیه وتبیین بسیاری ازمسائل‌فلسفی مختلف می‌شود . لیکن بررسی تمام موارد اختلاف دراین مختصرممکن نیست ؛ زیرا فحص وبررسی کامل این موضوع موقوف برآنست که پیش‌ازاین کار، شمارمسائل‌فلسفی‌مورد بحث وبررسی‌فلاسفهٔ اسلامی تهیه وتدوین‌گرددآنگاه امعان نظر وتحقیق شود تا براساس امتیازات واصول یاد شده، معلوم‌گرددکه مشائیان درفلان مسأله خاص چه عقیده‌ای دارند و اشراقیان چه رأی و عقیده‌ای . بنابراین اظهارنظر دراین مورد را به مقال دیگر وامی‌گذاریم . ولی در پایان این‌نکته‌را نیز یادآور می‌شوم که این مقاله نویسنده براساس بررسی ومطالعاتی که سالیان درازدرمباحث فلسفه‌اسلامی‌داشته تهیه‌واستنباط شده‌است وگرنه‌بخاطرندارم که‌ازکسی چیزی دراین باب شنیده ویاکتاب ومقالی درباب تمیزمیان فلسفهٔ‌اشراق ومشاء خوانده باشم. منظورآنست که‌کتاب ومقالی خاص‌بررسی‌این موضوع‌را نخوانده‌ایم وگرنه‌جای جای درکتب فلسفی بطورمتفرق به ممیزات این مکتب اشارت رفته است و من بنده از

مطالعه آن متفرقات آنچه‌را در این مورد مذکور شد استنباط واستخراج نموده‌ام وبهمین جهت به کتاب یا مقالهٔ خاص اشارت نرفته است . بزبان دیگر مطالب یاد شده عیناً از مأخذ یا مدارك خاصی اخذ و اقتباس نشده است تا بدان اشارت رود ، بلکه نتیجه درك بنده از مجموع مطالعاتی است که بعمل آورده‌ام . پرواضح است که این نوشته نه مجموع ممیزات این‌دومکتب‌را شامل‌است ونه احیاناً صد درصد ازخطا واشتباه مصون، بلکه آغازی است برای بررسی‌عنوانی خاص وجدید که بی‌تردید آگاهان وفرزانگانی که دراین مسائل‌مهارت وتبحّری دارند این موضوع را دقیق‌تروعمیق‌تر بررسی‌خواهندکرد ودراختیار مشتاقان قرارخواهند داد . وبالله التوفیق اینك پاره‌ای دیگر ازامتیازات :

یکی‌دیگرازموارد اختلاف‌مشاء واشراق مسأله وحدت‌و کثرت وجوداست. یعنی مشائین موجودات‌را حقایق متباینه می‌دانند که هیچگونه اشتراکی‌میان‌آنها وجودندارد. درحالی‌که اشراقیین قائل به‌وحدت وجود و کثرت موجودند ولی وحدت در کثرت ونیز کثرت در وحدت برای وجود قائل نیستند . و ملاصدرا قول مشاء را مردود دانسته و قول اشراقیین را پذیرفته است با این تفاوت که درحقیقت وجود وحدت در کثرت و کثرت دروحدت‌را بطریقی که در کتابهای خودآورده قائل است . دراین مسأله ونظائر آن تمیز فلسفهٔ ملاصدرا از اشراقیین و مشائین وحتی از صوفیه که معتقد به وحدت در وجود وموجود هردوهستند، شناخته می‌شود (رجوع به یادنامه ملاصدرا مقاله مصلح ص ۳۳-۳٤ شود) . خلاصه آنکه اشراقیین قائل به « وحدت وجود و کثرت موجود » هستند بدون‌اینکه هیچ نوع وحدتی در کثرت قائل باشند .

یکی دیگرازموارد اختلاف مشائین با اشراقیین مسأله انواع امتیاز موجودات از یکدگراست که بعقیده مشائین امتیاز دوموجود یا به تمام ذات است مانند امتیاز جواهر عالیه (مقولات عشر) یا بجزء ذات مانند امتیاز انواع یك جنس و یا بعوارض است مانند امتیاز اشخاص یك نوع ازیکدگر و موارد امتیار منحصردراین سه قسم است ولی اشراقیین امتیاز به‌نقص و کمال و شدّت وضعف دراصل حقیقت‌را نیز یك قسم دیگر

امتیاز موجودات می‌دانند. وامتیاز وجودات درمراتب طولیه بنقص وکمال وشدت وضعف است، ولی امتیازدرمراتب عرضیه وجودات در اضافه وجود بماهیات است (کثرت عرضیه عبارت‌است ازکثرت افراد وجود یک مرتبه مثلاً درنازلترین مرتبهٔ طولی وجودات که شش مرتبه است) مرتبه وجود مادی است. موجودات فلکی و عناصر و جمادات و نباتات وحیوانات با اینکه همه در یک مرتبه طولی هستند کثرت در عرض مرتبه است که بوسیلهٔ اضافه این مرتبه وجود بماهیات خاصه متکثّر شده‌اند (رجوع شود به مقاله مصلح در یادنامه ملاصدرا ص۳۷) بنابرآنچه ذکرشد، مشائین منکر امکان اختلاف وامتیاز بنقص و کمال وشدت ضعف درحقیقت واحده هستند، درصورتیکه اشراقیین این امکان‌را قائل‌هستند وصدرالمتألهین که دراین مسأله از اشراقیین تبعیت کرده این قسم امتیاز را به دلائل متقن اثبات کرده است.

فرق دیگرمیان نظریهٔ مشائین با اشراقیین درسعه و شمول موضوع علم حضوری است. خلاصه کلام آنکه مشائین علم‌حضوری‌را منحصر به‌علم شيء بذات خودمی‌دانند، درصورتی که اشراقیین علم حضوری را درسه مورد اثبات می کنند بدین‌ترتیب: ۱- علم مجرد به ذات خود ۲- علم علت به معلول خود ۳- علم معلول به علت خود. صدر-المتألهین دراین مسأله نظریهٔ اشراقیین را تأییدکرده وبا برهان اثبات می کند.

این‌موضوع‌را علامه طباطبائی با این‌عبارت آورده‌است: **مبحث عاقل ومعقول:** درین بحث صدرالمتألهین اقسام ادراکات حسّی و خیالی و وهمی وعقلی وخواص آنها را مورد بررسی قرارداده وروشن می‌سازد. وضمناً علم را که به حصولی وحضوری تقسیم می کند، برخلاف مذاق مشائین که علم حضوری را منحصر به علم شيء به ذات خود می‌دانند، با اشراقیین موافقت کرده وسه قسمش قرار می‌دهد: علم مجرد به ذات خود و علم علت به‌معلول خود، وعلم معلول به‌علت خود. وهمچنین برخلاف مذاق همهٔ حکماء نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول را که اجمال آن از فرفوریوس صوری (یکی از تلامذهٔ ارسطو) نقل شده تأیید کرده و بطور مشروح اتحاد مدرِك را با مدرَك خود (اتحاد

حساس بامحسوس بالذات ومتخیل باتخیّل ومتوهِم با متوهَّم و عاقل با معقول) اثبات می کند و با وجه مخصوصی که تقریب می کند این معنی را درموردی که ادراکی از قوه بفعل خارج شود یک نحو ترقی وجودی صاحب ادراك قرارمی‌دهد ودرحقیقت ادراك یک نوع انتقالی می‌باشد که صاحب ادراك از مرتبه وجود خود به رتبهٔ وجود مدرك پیدا می کند (یادنامهٔ ملاصدرا ص۲٤) . ظاهراین عبارت چنین‌است که حتی اشراقیین اتحاد عاقل ومعقول را ردکرده‌اند . درصورتی که بنظرمی‌رسد اتحاد عاقل و معقول تنها در مورد علم حضوری می‌تواند تحقق یابد که آن نظریه (علم حضوری) مورد قبول اشراقیین است .

نتیجهٔ علمی درمکتب اشراق ومشاء یکی است ، یعنی هردومکتب به یک نتیجه فلسفی می‌رسند ولی هیچکدام به‌تنهائی نمی‌تواند بتمام حقایق برسد. وبزبان دیگر استدلال وتفکر محض عقلانی نمی‌تواند رازگشای همهٔ اسرار فلسفی باشد بلکه راه دیگری بنام کشف وشهود ووحی نیز باید به کمک استدلال وعقل شتابد تا بسرمنزل مقصود برسد. عقیدهٔ صدرالمتألهین بنابرآنچه علامه سید محمد حسین قاضی طباطبائی آورده چنین بود که ذکرشد . عین عبارت طباطبائی: چنانکه ازکلام صدرالمتألهین (دیباچهٔ اسفار وغیر آن) برمی‌آید وی در اواخر دوره اول زندگی علمی خود این معنی را دریافته است که نباید طریق وصول بحقایق علمی مخصوصاً درفلسفه الهیه‌را بتفکرخشک وخالی که سبک سیر علمی مشائین است اختصاص داد ، بلکه شعور و ادراك انسانی که مایهٔ افکارکلی فلسفی است ، چنانکه محصولی بنام تفکّر و اندیشه از راه قیاسات منطقی بار می‌دهد ، نمونه‌های دیگری نیز بنام کشف وشهود وبنام وحی‌ازخود بیرون می‌دهد . وچنانکه در میان افکارقیاسی چیزهائی پیدا می‌شودکه هرگز انسان تردید دراصالت وواقع نمائی آنها ندارد ، همچنان‌درمواردکشف وشهود وهمچنین‌درمورد وحی همان خاصیّت پیدامی‌شود. و بعبارت دیگر پس ازانکه بموجب برهان علمی واقع بینی انسان مکشوف شده ، و به ثبوت رسیده که ادراکات غیر قابل تردید انسانی ، بیرون‌نما بوده و از واقعیت خارج

حکایت می نماید، دیگر فرقی میان برهان یقینی و کشف قطعی نخواهد ماند وحقایقی که از راه مشاهدهٔ کشفی قطعی بدست می‌آیند همانند حقایقی هستند که از راه تفکّر قیاسی نصیب انسان می‌شوند. وهمچنین پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید نمود، دیگر فرقی میان موارد دینی حقایقی که حقایق مبداء و معاد را وصف می نماید ومیان مدلولات برهان وکشف نمی‌ماند (یادنامهٔ ملاصدرا ص ۱۷)

یکی ازجامعه شناسان معاصر در تمایز میان علم استدلالی وعلم اشراقی چنین می نویسد: درنزد جامعه شناسان وروانشناسان تفاوت میان شناخت تدریجی تجربی وشناخت دفعی ناگهانی (همان علم استدلالی وعلم اشراقی) بدین صورت که، شناخت استدلالی تدریجی است که ازبرخورد ارگانیسم (بدن) با محیط (طبیعت) وطی مراحل احساس وادراك و وانتزاع مفاهیم کلی وسرانجام بوسیله استقراء و یا قیاس حاصل می‌شود و فرق آن با علم ناگهانی (اشراقی) درآنست که طی مراحل متفاوت است، گاهی تند و سریع است و گاهی کند. وگاهی باتوجه به طی مراحل وارتباط آنها باهم حاصل، وگاهی بدون توجه به طی مراحل و ارتباط آنها باهم حاصل می‌شود. وگرنه بدون طی این مراحل شناخت یا علم بهیچوجه امکان ندارد حاصل شود. آن شناختی که با توجه به‌طی مراحل وارتباط آنها حاصل شود علم تدریجی یا استدلالی نامیده می‌شود و اگر بدون توجه بمراحل مذکورو‌ارتباط میان آنهاحاصل شود آنرا علم ناگهانی یا علم اشراقی گویند. وحتی ممکن است استنتاج و حصول علم در خواب انجام گیرد. واین قسم اخیر را کسانی که طبع کرامت پسند ومعجزه‌گرا دارند، علم اشراقی می‌خوانند موضوع یادشده درکتاب «زمینه جامعه شناسی» چنین آمده است: ب ـ شناخت تدریجی وشناخت ناگهانی ـ : مرحلهٔ اول‌شناخت ـ شناخت حسی ـ معمولاً به‌مرحله‌دوم ـ شناخت منطقی ـ کشانیده‌می‌شود. ولی در زندگی روزانه در بسا موارد، بین مرحلهٔ اول و مرحلهٔ دوم شناخت فاصله می‌افتد، یا اساساً شناخت از مرحلهٔ اول درنمی‌گذرد. به علاوه، جریانهای مختلف هر مرحله با شدت وسرعت یکسانی طی نمی‌شود. ادراك گاهی به تندی، وگاهی به کندی

دست می‌دهد ، عاطفه زمانی شدت می‌گیرد ، و زمانی ادراك بر عاطفه چیرگی می‌ورزد . جریانهای شناخت گاهی بطور منظم و متوالی طی می‌شوند . وگاهی دریکی از آنها وقفه یا توقفی روی می‌دهد . ممکن است کسی پس‌از ادراك امری ، از استنتاج باز ماند وسالها بعد ناگهان درخواب یا بیداری ، نتیجه‌گیری کند . برهمین شیوه ممکن است کسی در موردی به سرعت جریانهای گوناگون شناخت مسئله ی غامض را در نوردد و به حل آن نائل آید ، حال آنکه درمواردی دیگراز عهدهٔ چنین کاری بر نیاید . تاریخ علم وهنر در این زمینه نمونه‌های بسیار عرضه داشته است تارتی‌نی (Tartini) آهنگساز ایتالیائی قرن هیجدهم ، صورت نهائی آهنگ معروف خود ، « سونات شیطان » را درخواب تنظیم کرد . وآرخی مددس ـ ارشمیدس ـ (Archimedes) دانشمند یونانی سدهٔ سوم پیش ازعیسی بغتةً درگرمابه به‌کشف قانون علمی بزرگ توفیق یافت .

شناخت ناگهانی ـ خواه معلول سرعت عمل استثنائی باشد ، خواه نتیجهٔ غائی تفکرات پیشین ، به‌نظر کسانی که‌طبعی کرامت بین ومعجزه‌جو دارند ، کاری خارق‌العاده است . این‌گونه مردم شناخت را دوگونه می‌دانند : یکی شناخت « عقلی » ، دیگری شناخت «اشراقی» یا «شهودی» . بگمان اینان ، شناخت عقلی نتیجهٔ احساس و ادراك و واستنتاج است وشناخت اشراقی یاشهودی ازعالم حس برکناراست و تنها به‌مدد عبادت وریاضت دست می‌دهد ، غافل‌از آن‌که شناخت دفعی نیزهمانا شناخت معمولی وتدریجی است ، فقط با این تفاوت‌که مراحل مقدماتی آن به سرعت روی داده‌اند یا قبلاً واقع شده‌اند ، وشهود چیزی جز نتیجهٔ نهائی آن مراحل نیست » .

(زمینه جامعه‌شناسی آریان پور ص ۲ـ۳)

این عین عبارت کتاب بود که بنظرچند ایراد برآن وارد است : اولاً : حقیقت شناخت یا علم درآن معلوم وشناسانده نشده است . آیا ازچه مقولهٔ فلسفی است؟ اضافه است یا کیف یا خارج ازاین مقولات واز نوع حقیقت وجود است . ثانیاً معلوم نشده عالم کیست وعلم کدام و معلوم چیست ثالثاً تنها مراحل شناخت وچگونگی جریانهائی

که منتهی به علم می‌شود بحث شده وازحقیقت آن که یک موضوع فلسفی است سخنی در میان نیست . درحالی که اصطلاح «علم استدلالی» و «اشراقی یا شهودی» یک اصطلاح فلسفی است که تفاوت و تمایز حقیقت علم را از نظر دو مکتب فلسفی نشان می‌دهد و در حقیقت ناشی از اختلاف نظر این دو مکتب در خصوص حقیقت «نفس ناطقه» یا مدرك بکسر راء است وبهرحال بکاربردن این دو اصطلاح درمباحث روانشاسی خطاء است . باری علم چه از طریق استدلال حاصل شود و چه از طریق سلوك وریاضت و اشراق‌وشهود، حقیقت آن باید معلوم شود وهمچنین ارکان آن وشاید بتوان گفت : علم استدلالی منطبق‌است با علم‌الیقین وعلم اشراقی یا عین‌الیقین وعلم شهودی یا حق‌الیقین .

تحلیل متن کتاب بطوراختصار

۱ ـ مؤلف کتاب عبدالرحمان جامی (م ۸۹۸ ھ) این اثر را با حمد وسپاس خدا ودرود برپیامبروآل ویاران اوآغازکرده وسپس می‌گوید: رسالهٔ حاضر درتحقیق‌مذهب صوفیه وحکماء و متکلمین متقدم درخصوص وجود واجب تعالی و اسماء وصفات وی وچگونگی صدور کثرت ازوحدت ومباحث مربوط به‌مسائل مذکوراست تاجائی که‌فکر واندیشه‌آدمی بدان دست‌رس دارد. آنگاه مقدمه‌گونه‌ای است درباب اینکه در جهان وجود حتماً واجب‌الوجودی هست وگرنه وجود درممکنات مختصرمی‌گردد و لازمهٔ آن آنست که هیچ چیزی بوجود نیاید : سپس بشرح عقیده ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی درباب عینیت وجود با ذات موجودکه تنها مختص‌بواجب‌الوجود نیست بلکه وجود تمام موجودات عین‌ذات آنهاست سخن می‌گوید. وآنگاه بطلان این عقیده را با ذکر ادلّه اثبات می نماید . واضافه می کندکه عقیده جمهورمتکلمان براینست که وجود دارای مفهوم واحدی مشترك بین تمام وجودات است و مفهوم واحد مذکور با اضافه به‌اشیاء متکثر وحصه، حصه می‌شود ومفهوم واحد مذکور وحصص یاد شده خارج از

ذات اشیاء هستند وذهناً بر آنها عارض می گردند . خلاصه مذهب حکما درمسألهٔ مزبور به این شرح است که وجود را مفهوم واحد مشترکی است بین وجودات ولی وجودات به ذات خود حقایق مختلف ومتکثر هستند وتکثر آنها بهصرف اضافه نیست، چه در این صورت همه درحقیقت خود متماثل خواهند بود. وهمچنین تکثر آنها به فصول نیست و گرنه وجود مطلق جنس آنها خواهد بود. بلکه وجود عارض لازم آنها است مانند نور خورشید و نور چراغ که ازجهت حقیقت و لوازم با هم مختلفند و درنوریت که عرضی آنها است مشترکند . بنابراین سه امر درباب وجود متحقق است : مفهوم وجود وحصص آن که بوسیله اضافه به اشیاء پدیدمیآید . و وجودات خاصه مختلف الحقائق. مفهوم وجود ذاتی حصص و داخل درآنهاست ولی هردو خارج از حقایق وجودات خاصهاند. ووجود خاص درواجب عین ذات ودرغیرواجب زائد وعارض بر آن است. ولی نظر وعقیده صوفیه درمسأله وجود ایناست که می گویند: مفهوم وجود همانطور که حکماء نیزگفتهاند امری زائد و اعتباری است که جز در وعاء عقل موجود نیست و حقیقت وجود یک حقیقت واحد ومطلق است که معروض این مفهوم است و درعالم عین و خارج جز همین حقیقت واحد و مطلق هیچ چیز دیگر به حقیقت وجود ندارد بلکه همه مظاهرهمین حقیقت واحده است . آنگاه مؤلف درتصحیح وتأیید این عقیده می کوشد واعتراضهایی را که بر آن وارد شده مردود میشمارد وپس ازآنکه بااستدلال آن قول را تأییدکرده اضافه مینماید که مستند صوفیه درعقیدهاشان کشف وعیان است نه استدلال وبرهان، زیرا آنان با توجه به جناب حق، خاطرازهرچه غیر اوست خارج ساخته وبدینطریق نورالهی برقلب آنان پرتوافکن شده واشیاء را چنانکه هستند بهآنان نمایاندهاست واینظهورطوریاست وراء طورعقل واینامردرنظرعقل هممستبعد نیست، زیرا طورهایبیشماری ورای طورعقل هست کهجزخدا عددآنهارا کس نمی داند. ونسبت عقل بامقایسه بااینورالهی مانند نسبت وهم بامقایسهبهعقل است وهمانطورکهممکناست عقل بهوجودچیزی کهوهم ازدرک آن عاجزاست حکم کند(مانند موجودی که نهخارج از

عالم و نه داخل در آن باشد) همچنین ممکن است که این نور الهی موجب کشف و شهود به صحت امری که عقل از درک آن عاجز است حکم کند. مثلاً حکم به وجود حقیقت مطلق و محیطی که هیچ تغییر و تعینی آن را مقید و محصور نسازد بکند (هرچند عقل از درک چنین حقیقتی عاجز باشد). بلکه نظیر آن را نیز اصحاب عقل و نظر نیز ممکن شمرده‌اند یعنی وجود کلّی طبیعی. هرچند بحث پیرامون ادله مثبتین وجود کلّی طبیعی و منکرین آن طولانی است و جای آن در اینجا نیست، زیرا استدلال هردو گروه خالی از مناقشه نمی‌باشد. ولی در عین حال می‌تواند نمونه و شاهدی بر تأیید عقیدهٔ صوفیه در باب وحدت وجود باشد. در اینجا مؤلف به ذکر پاره‌ای از ادلهٔ مثبتین وجود کلی طبیعی و منکرین آن می‌پردازد و از تأیید و تضعیف آنها اعراض کرده طالبین را به کتب مفصل در این باب ارجاع می‌دهد و این بحث را پایان می‌برد و به اصل مقصود که اثبات واجب‌الوجود است می‌پردازد. او می‌گوید واجب‌الوجود مطلق حقیقت وجود است نه وجود خاص متعین و در تبیین مطلب می‌گوید: تردید نیست که مبدأ وجود موجود است حال گوئیم: یا اینکه مبدأ وجود حقیقت وجود است یا چیزی غیر وجود، ممکن نیست که غیر وجود باشد زیرا در این صورت واجب‌الوجود به غیر خود که همان مبدأ باشد نیازمند خواهد بود و احتیاج با وجوب وجود منافات دارد بنابراین حقیقت وجود مبدأ وجودات است پس اگر مبدأ مطلق حقیقت وجود باشد مطلوب ثابت است و اگر وجود متعین باشد ممتنع است زیرا آن تعین نمی‌تواند داخل در حقیقت وجود واجب باشد زیرا ترکب لازم آید پس باید خارج از آن باشد و در اینصورت مطلوب یعنی اینکه واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و تعین صفت عارضی است حاصل و ثابت می‌شود اگر بگویند چرا تعین عین آن نباشد گوئیم در صورتیکه بمعنی ما به‌التعین در نظر گرفته شود مانعی نیست که عین واجب باشد ولی در صورتیکه بمعنای تشخیص باشد بطوریکه قابلیت جمع با دیگر تعینات نداشته باشد صحیح نیست و عین واجب نمی‌تواند باشد. خلاصه آنکه آنچه از مطالعه کتب صوفیه برمی‌آید آنست که مکاشفات آنان تنها بر اثبات ذات مطلقی که محیط بر تمام مراتب عقلی و عینی است و منبسط

برتمام موجودات ذهنی وخارجی است وتعینی نداشته باشد که مانع ظهور آن باتعین دیگر باشد دلالت دارد. بنابراین مانعی نیست که تعینی که مجامع با همه تعینات باشد برای او اثبات گردد و آن تعین عین ذات بوده وزائد برذات ذهناً وخارجاً نباشد. وبا این فرض اشتراك اورا میان کثیرین ممتنع میداند ولی تحول آن وظهورش درصور نامتناهی علماً و عیناً بحسب نسبتهای مختلف واعتبارات متغایر مانعی نمی‌بیند. نمونه این‌را درنفس ناطقه انسانی به‌اعتبار ظهورش درحواس وقوای مختلف درعین عدم تعدد و تکثّر آن می‌توان با دقت عقلی دریافت. وهمچنین از انبیاء و اولیاء نمونه‌هایی نقل شده است چنانکه در مورد ادریس گفته‌اند همان الیاس است بدون خلع و لبس. وهمچنین از قضیب البان الموصلی نقل است که در آن واحد درمجالس متعدد دیده شده‌است. واین همانند صورت یک فرد جزئی است که درآینه‌های متعدد وفراوانی که مختلف دررنگ و اندازه باشند دیده شود که همهٔ تکثّری که درصورتها به نسبت الوان و اندازه‌های آنها دیده می‌شود دروحدت آن جزئی خللی وارد نمی‌آورد وظهورش دریکی ازآن‌آینه‌ها مانع ازظهور وی درآینه های دیگر نمی‌گردد. ودراینجا سخن را در اثبات واجب واینکه حقیقت مطلق وجود همان وجودواجب تعالی‌است بپایان‌می‌رساند ودرباب وحدت باریتعالی وچگونگی صفات الهی و عینیت یا زائد بودن‌آن برذات او سخن می‌گوید. وخلاصه کلام وی در باب توحید اینست که متکلمان وحکما حقتعالی را موجود بوجود خاص یا خود وجود خاص می‌دانند وبهمین‌جهت نیاز به اثبات توحید باریتعالی دارند ولی صوفیه که قائل به وحدت وجود هستند و حقیقت واجب تعالی را وجود مطلق می‌دانند احتیاجی به اقامه دلیل برتوحید واجب ونفی‌شریک ازوی ندارند. زیرا تعدد واثنینیت بدون قید واضافه امکان ندارد وهرقید و اضافه‌ای اورا از اطلاق می‌اندازد وتنها مقابل وجود مطلق عدم است که نیستی‌است. ونیزوحدت باریتعالی زائد برذات وی نیست بلکه وحدت عبارت است ازلحاظ ذات واجب من حیث هوهو وبه‌این اعتباروحدت نعتی برای ذات نیست بلکه عین ذات است وآنرا محققان صوفیه احدیّت ذاتیّه گویند. و گر حقیقت واجب

بشرط انتفاء جمیع اعتبارات لحاظ شود ومقام احدیت باشد واگر بااعتبار صفتی ملاحظه شود مقام واحدیت می‌شود . امّا درباب عینیت ویا زائد بودن صفات بر ذات بطور کلی می‌گوید : اشاعره معتقدند که صفات واجب قدیمند وزائد برذات و حکماء می‌گویند: صفات عین ذاتند درحقیقت امّا دراعتبار ومفهوم مغایر باذات هستند وصوفیه می‌گویند که صفات حق ازجهت وجود عین ذات حقند واز لحاظ تعقل مغایر با ذات وی هستند. زیرا ذوات ما بشر ها ناقص است وبوسیله صفات به کمال می‌رسد واما ذات الهی کامل است ودرهیچ چیز بهیچ امری احتیاج ندارد . اما درباب علم الهی سخن بتفصیل آورده و می‌گوید : تمام حکما و کلّ عقلا صفت علم را برای حقتعالی ثابت می‌دانند بجز گروه قلیلی از قدما که به‌گفته آنان نباید اعتنائی داشت . امّا متکلّمان چون قائل به زیادتی صفات برذات واجب هستند در مورد علم الهی وحصول صور کثیره در ذات محظوری نمی‌بینند . ولی حکما که قائل به عینیت صفات با ذات هستند سخنشان مضطرب است . ابن سینا در اشارات می‌گوید : خداوند چون ذات خودرا که علت کثرات است تعقل کند لازمه‌اش تعقّل کثرات است پس تعقل کثرات لازمه تعقّل ذات وخود کثرات معلولات ذات است ومترتب بران ومتأخّر ازآن هستند . بنابراین تکثر معالیل لازمه ذات قدحی بروحدت ذات وارد نمی‌سازد، زیرا تکثّر لوازم مستلزم تکثّر در ملزوم نیست خواه لوازم متقرّردرذات ملزوم باشند خواه خارج ازآن . خلاصه آنکه واجب‌الوجود واحد است و وحدت آن به سبب صور متکثره متقرردرآن از میان نمی‌رود. وخواجه طوسی اعتراضات متعددی بر گفتهٔ شیخ وارد می‌داند وخودمی گوید که علم باری به اشیاء بحصول صورت آن اشیاء نیست بلکه علم حضوری است . وامّا از نظرصوفیه علم باری مانند سایرصفات وی از لحاظ وجود عین ذات اوست وتغایرذات با صفات اعتباری است . درخصوص علم هم گویند: ذات باری عاقل است مر ذات خود را و تعقل ذات با خود ذات تغایراعتباری دارد . تعقّل ذات علت تعقّل معلولات اوست وتغایرآن معلولات نیزاعتباری است وخلاصه آنکه قول به‌وحدت وجود ـ حال ومحل بودن وعاقل ومعقول

بودن را - از میان برمی‌دارد و یک حقیقت که همان ذات واجب باشد به اعتبار اینکه ذات خود را بذاته تعقل می‌کند هم عالم است وهم معلوم و به اعتبار اینکه بذاته تعقل ذات کرده نه بصورت زائد، علم است. حاصل کلام آنکه یک حقیقت است و به اعتبارات متعدد می‌شود. مؤلف براین گفته نیز اعتراضاتی وارد کرده وآنگاه آنها را مردود دانسته وهمین نظریه را تأیید می‌کند. آنگاه دربارهٔ علم واجب به ذات خود و به جزئیات بتقریر دیگر سخن می‌گوید بدین عبارت: واجب تعالی به جهت اطلاق ذاتی باهمه موجودات معیّت ذاتی‌دارد وحضور وی با اشیاء علم وی بدانها است و به‌همین‌جا بحث درباب علم را پایان می‌برد و به بررسی صفت اراده می‌پردازد. او می‌گوید: که: حکماء و متکلمان هر دو دراثبات اراده برای باری تعالی اتفاق دارند ولی در خصوص معنای آن اختلاف بسیاراست. متکلمان براین عقیده‌اند که اراده صفتی قدیم و زائد بر ذات است چنانکه درسایر صفات حقیقیه. ولی حکماء گویند: اراده همان علم به نظام اکمل است که آن را عنایت نامند. خلاصه آنکه متکلمان گویند ارادهٔ صفت مستقلی است که براثر علم وقدرت حاصل می‌شود وخود مستقل است، ولی حکما می‌گویند تنها ذات الهی است وعلم وی که عین ذات وی است وذات وعلم را درایجاد موجودات کافی می‌دانند بدین‌معنی که علم باریتعالی عین‌قدرت واراده اواست وخود علم هم‌عین‌ذات‌است وهمین است معنی اتحاد صفات باذات. اما محققان صوفیه معتقدند که خداوندرا اراده‌ای زائد برذات است ولی این زیادت بحسب تعقل است نه زیادت خارجی چنانکه درسایر صفات حقیقی نیزهمین نظررا دارند. بنابراین صوفیه با متکلمان ازاین‌جهت که اراده را صفتی خارجی زائد برذات می‌دانند مخالفت دارند و با حکماء از این‌جهت که اصولاً اراده را نفی می‌کنند مخالف هستند. درمسأله قدرت نیز بایدگفت که همهٔ ارباب ملل معتقدند که باریتعالی قادراست یعنی می‌تواند عالم را ایجادکرده یا ایجاد نکند وهیچ یک ازایجاد وعدم‌آن بروی‌لازم‌نیست بطوریکه انفکاك از ذات ممتنع باشد. امّا حکماگویند ایجاد عالم بروجه نظام اکملی که بوجودآمده ازلوازم ذات باری‌تعالی است وانفکاك آن از ذات محال است و این را کمال تام می‌دانند وقدرت بمعنای توانائی برترك وانجام یک

امرکه برای ممکنات اثبات می‌شود نشان نقصان است و بر باری تعالی محال. و بهرحال حکیم ومتکلم هردو خداوند را قادرمی‌دانند ولی حکما معتقدندکه مشیّت ذات برایجاد همان فیض وجود الهی است که‌لازم‌ذات وی می‌باشد همچنانکه سائرصفات‌کمال ازلوازم ذات باریتعالی هستند و انفکاك آنها از ذات باری تعالی ممتنع ومحال است . امّا صوفیه قدرت زائد برذات برای حق اثبات می‌کنند لکن زیادت‌آن مانند دیگرصفات درتعقل است نه درخارج ، علاوه براین معنی قدرت تردد بین امرین و ترجیح احدهما بحسب مصلحت درحق واجب جایز نیست ، زیرا حق تعالی احدی الذّات و واحدی الصفات است . بلکه بمعنی اختیاراست یعنی‌امری بین اختیار وجبر بمعنی معهود نزد مردم‌است. با این همه امورمقدر وغیرمقدردرعلم الهی ازلا و ابداً مرتسم است ومرتب بترتیبی‌است که احسن و اکمل ازآن ممکن نیست هرچند حسن این نظام براکثرین مختفی است وآنان امکان وجود هردوطرف را توهم می‌کنند ولی درنفس‌الامر آنچه وجود یافته و واقع شده واجب ولازم بوده وآنچه وجود نیافته ممتنع الوجود بوده است . خلاصه آنکه اختلاف نظرمتکلم وحکیم وصوفی درمسأله قدرت باری تعالی بهمان نحواست‌که درسایرصفات الهی ذکر شد . ونکتهٔ دیگر دراین مقام‌که مورد اختلاف است اینکه آیا می‌توان وجود واثر قدیم را به فاعل مختارنسبت داد یا نه : زیرا هرفاعل مختارفعلش مسبوق به‌اراده ومقدمات اراده‌است و بنابراین قدیم نمی‌تواند باشد وهردو طائفه متکلم وحکیم استناد اثرقدیم‌را به فاعل‌مختار به دلیل مذکور ممتنع می‌دانند : منتهی متکلم‌صفت اختیار برای باری تعالی اثبات می‌کند ونفی اثرقدیم از ذات می‌کند و بزبان دیگر افعال باری‌را همه حادث می‌داند بخلاف حکیم‌که افعال باری‌تعالی‌را همه قدیم می‌داند وصفت اختیار را از وی نفی می‌کند . امّا صوفیه معتقدند که باریتعالی را هم اثر و فعل قدیم است وهم صفت اختیار دارد . آنان می‌گویند: هرچند افعال باری برفرض فاعل مختار بودن ناگزیر مسبوق بشرط قصد است ولیکن این شرط عین ذات است‌که از لحاظ تعقل ممتاز‌است نه‌ازلحاظ خارج مانند نسبتها واضافات . بنابراین مختار بودن بدین معنی

منافات با قدم اثر ندارد. تذکره: باید دانست صفات کمال الهی ازقبیل اراده وعلم و قدرت وغیره را دواعتباراست: یکی‌اعتبار انتساب آنها بحق‌تعالی ازلحاظ وحدت صرفه حق جل وعلا که ازاین نظر ازلی وابدی و کامل وبدون شائبه نقص هستند. دوم اعتبار انتساب وتجلی آنها درذوات وماهیات مجالی ومظاهراست که بدین اعتبار از جهت نقص قابل‌ومجلی[1] نقصان می‌یابد. البته ذات متجلّی بری ازنقصان‌است. آنگاه مؤلف درباره کلام خداوندوانیکه به‌اتفاق انبیاء(ع) خداوند متکلم‌است به بحث پرداخته ومی‌گوید: درمورد این‌صفت دوقیاس متعارض‌ذکرشده است: اول اینکه کلام خدا صفت اوست وتمام صفات خداوند قدیم هستند. نتیجه: کلام خدا قدیم است. دوم اینکه: کلام خدا مرکب از اجزائی است‌که دروجود مترتب بریکدیگرهستند وهرآنچه چنین باشد حادث است پس کلام خدا حادث است. ومسلمانان دراین مسأله بچهاردسته‌شده‌اند: دوگروه بصحت قیاس نخست قائلند. و دوگروه دیگر قیاس دوم را صحیح می‌دانند. دوگروه نخست یکدسته صغرای قیاس دوم را مخدوش می‌دانند و دسته دیگر کبرای آن قیاس را ناصحیح می‌خوانند. و دوگروه دوم نیز بهمین صورت یکدسته صغرای قیاس اول را مخدوش و دسته دیگرکبرای آنرا ناصحیح می‌دانند. آنانکه صحت قیاس نخست را قبول دارند صغرای قیاس دوم را نادرست می‌شمارند ومی‌گویند: کلام حق‌از جنس اصوات وحروف نیست بلکه صفتی‌است ازلی‌که به‌ذات حق قائم است. وسپس درشرح این مجمل گوید: که سه چیز دراین مورد هست معانی و عبارات دال برآنها و صفتی‌که بوسیله آن بتوان معانی را بقالب عبارات درآورد. تردید نیست‌که صفت مزبور در حق تعالی قدیم است وآن دو امردیگر از باب اینکه معلوم حق هستند قدیم می‌باشند. ولی این اختصاص به‌کلام ندارد بلکه تمام امور از جهت معلوم بودن آنها برای حق‌تعالی قدیم هستند. وآنگاه بشرح کلام نفسی‌پرداخته واعتراضاتی برآن وارد می‌سازد. سپس بشرح عقیده صوفیه می‌پردازد وآنرا تأیید می‌نماید بدین تقریب که کلام خداکه یکی ازصفات وی است با کلام خلق متفاوت است. زیرا کلام خلق باعث

حد ورسم واثنینیّت وتکثر اومی‌گردد ولی کلام باری مانند دیگرصفات وی اورا محدود نمی‌کند بلکه کلام وی جز علم او نیست که آن نیز عین هویت حق است و زائد برآن نیست. وخلاصه آنکه صفات باری‌تعالی قابل‌احصاء نیست وهیچکدام ازدیگرمنفصل وممتازنیست به‌جز ازلحاظ اعتبارات وتعابیر وگرنه همان علم به‌اعتباری بصر وبه‌اعتباری سمع است و غیره وکلام خدا جز این نیست که مکنونات علم خویش را به هرکس بخواهد افاده می‌کند. دراینجا کلام ابن عربی وقونوی‌راآورده و نتیجه می‌گیرد که کلام باری جزافاده علم وی به‌مستفیض نیست ولی کتب منزّله آسمانی‌مانند قرآن که ازحروف تنظیم شده‌اند کلام حق هستند که بوسیله علم و قدرت در برزخ جامع بین غیب و شهود یعنی عالم مثال درمجالی حس وخیال ظهوریافته‌اند بنابراین هردوقیاس ذکرشده درآغاز کلام به دواعتبار صحیح هستند. و پس‌ازآنکه سخن را درباب کلام خدا به پایان می‌برد درباب عدم قدرت موجودات ممکن (درافعال‌الشان ـ جبر) به بحث می‌پردازد ومی‌گوید: ابوالحسن اشعری را اعتقاد براینست که افعال اختیاری عباد تنها با قدرت خدا واقع می‌شوند و قدرت عباد را درآن تأثیری نیست جزاینکه مشیت خدا براین جاری است که قدرت و اختیاری در عبد بوجود می‌آورد و مقارن با آن فعل مقدّر خود را بوسیلهٔ عبد ایجاد می‌کند و بنابراین افعال، مخلوق الله و مکسوب عبد است. ومقصود ازاکتساب عبدآنست که فعل مخلوق خداوند با قدرت و ارادهٔ عبد مقترن شده است ولی قدرت واختیار عبد هیچ تأثیری در فعل ندارد جزاینکه عبد محلّ وقوع فعل است. وامّا حکما گویند: افعال عباد برسبیل وجوب وامتناع تخلّف ازعباد بوسیلهٔ قدرت و اختیاری که باریتعالی در او به وجودآورده پدید می‌آید (یعنی اجباراً فعل ازعبد صادر می‌شود). اما صوفیه که قائل به‌وحدت وجودهستند می‌گویند که چون حق تعالی ازمرتبهٔ وحدت واطلاق خود بمراتب تکثر و تقید تنزل کند، اسماء وصفات وی متنازل شوند و همانطورکه ذات مقید شود صفات نیز به حسب استعدادات. قوابل، تقید پیداکنند. بنابراین علم وقدرت وارادهٔ آنان همهٔ صفات متنازله حق هستند که به مراتب ممکنات تنزل کرده ودرآنها ظهور نموده است. پس افعال عباد همه افعال خدا است. درمرتبه

تنازل به مرتبهٔ ممکنات . وخصوصیات استعدادات ماهیات در واقع اطلاق صفت الهی را مقید کرده است وهمین معنی مکسوب بودن افعال برای عباد است . بزبان دیگر عقیدهٔ صوفیه با اشاعره یکی است با این تفاوت که اشاعره افعال عباد را مخلوق خدا ومکسوب عبد می‌دانند ولی صوفیه افعال عباد را افعال خدا می‌دانند درمرتبهٔ ظهور در ماهیات ممکنه . و واپسین سخن در این کتاب دربارهٔ چگونگی صدور کثرت از وحدت است که دراین بخش بتفصیل از عقیده متکلم وحکیم وصوفی سخن رفته است و خلاصه آن چنین است . اشاعره را عقیده براینست که استناد آثار متعدد و کثیر به واحد بسیط رواست ومانعی ندارد، آنان تمام ممکنات نامتناهی را بلاواسطه مستند بحق وصادرازاو می‌دانند وخود حق تعالی را از ترکیب منزه می‌شمارند . ولی حکما استناد آثار متعدد و متکثر رابدون تعدد آلات ووسائط به‌مؤثر بسیط واحد غیر جائز می‌شمارند. وبه‌نفس ناطقه انسانی که بوسیلهٔ آلات متعدد یعنی اعضا وقوی، افعال متعدد انجام می‌دهد، مثال می‌زنند. و نیز بوسیله تعدد شروط و قوابل صدور کثیر از واحد رامع الواسطه جائز می‌دانند چنانکه در عقل فعال که بعقیدهٔ آنان حوادث واقعه در عالم عناصر بوسیلهٔ شرائط و قوابل متعدد از وی صادر می‌شوند . وامّا درخصوص بسیط واحد حقیقی که هیچ گونه تعددی نه‌ازجهت‌ذات ونه‌ازجهت‌صفات حقیقی ونه‌ازجهت‌صفات‌اعتباری ونه‌به‌حسب شروط وقوابل متصور ومفروض نباشد صدور کثرت ازوی محال است . بنابراین بمبدأ اول که ازهرجهت واحد و بسیط است جز یک اثر نمی‌تواند استناد پیدا کند . اما در مورد اشاعره که صفات حقیقیهٔ زائد برذات حق‌تعالی اثبات می‌کنند واورا واحد بسیط از جمیع جهات نمی‌دانند این قاعده (که از واحد حقیقی جز واحد صادر نمی‌شود) شامل نمی‌شود . بهرحال هریک از فریقین دلائلی براثبات مدعای خود اقامه می‌کنند ولی هردوفرقه برادلهٔ یکدیگرخدشه وارد ساخته و ایراد و اعتراض دارند . ولی ظاهر آنست که عقیده حکما بعدم جواز صدور کثیرازواحد بسیط حق وصحیح است و بهمین جهت محققان ازصوفیه دراین قاعده باآنان موافقت‌دارند ولیکن دراینکه مبدأ عالم چنین

وحدتی دارد مخالف هستند زیرا صوفیه صفات ونسبتهائی برای ذات حق اثبات می‌کنند که مغایرت آنها با ذات وی عقلی‌است نه‌عینی وخارجی و بنابراین عالم متکثرات را از حق تعالی به اعتبار کثرت صفات و نسبت‌ها نه از جهت وحدت ذات جائز می‌دانند. بزبان دیگر مبدأ اول از جهت وحدت ذاتی تنها یک اثر از وی صادر می‌شود که همان قلم اعلی وملائک مهیمن و کمل ّ ازاولیاء باشند وهمه دریک مرتبه هستند وبواسطه‌همان صادر اول اعتبارات دیگر بذات ملحق می‌شود و بوسیلهٔ آن اعتبارات کثرت وجودیه حقیقی تحقق می‌یابد. بنابراین صوفیه درامتناع صدور کثیر از واحد بسیط با حکما موافق هستند ولی از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول با آنان مخالف هستند. واما متکلمان (اشاعره) از جهت صدور کثرت وجودی از مبدأ اول موافقت دارند ولی از جهت جوازصدور کثیر از واحد حقیقی باآنان مخالف هستند. بنابراین اشاعره که قائل به‌امکان صدور کثیرازواحد هستند نیازی بدقت نظر درچگونگی صدور ممکنات متکثر از مبدأ واحد ندارند ولی‌حکما وصوفیه که قاعدهٔ «امتناع صدور کثیر از واحد را قبول دارند» بدقت نظر و تشریح عقیده خویش در باب چگونگی صدور ممکنات از مبدأ واحد اول نیاز دارند. حکما می‌گویند: صدور کثیر از واحد به لحاظ اعتبارات مختلف جائزاست وبیان نظرآنان دراین مسأله به‌لطف قریحه نیازدارد. وفرضیه‌آنان (حکماء) دراین مسأله چنین است که: مبدأ اول را (الف) و صادر اول را که مرتبه ثانی است (ب) فرض می‌کنند و برای (الف) بوسیلهٔ (ب) اثری است که (ج) باشد. وجود (ب) را نیز اثری است که (دال) باشد و این دو (ج ـ د) در مرتبهٔ دوم قرار دارند. آنگاه برای (الف) بهمراه (ج) اثری است که (ه) باشد و بهمین ترتیب اعتبارات تکثّر پیدا می‌کند ومراتب افزوده می‌شود تا به ده مرتبه می‌رسد بدین تقریب مرتبهٔ اول (الف) مرتبهٔ دوم (ب) صادر از (الف). مرتبهٔ سوم (ج) صادر از (الف ـ ب) و (د) صادر از (ب) به‌تنهائی. مرتبهٔ چهارم (ه) صادر از (الف ـ ج) و (ز) صادر از (الف، ب، ج) و (حاء) از (الف، د) و (طاء) از (الف، ب، د) و (یاء) از (ب، ج)

و (کاف) از (ب، د) و (ل) از (ج) و میم از (د) و (ن) از (ج، د) و (س) از (ا ـ ج، د) و (ع از (ب، ج، د) و (ف) از ا ـ (ب، ج، د) و بهمین اعتبارات در مراتب مختلف متکثر می‌شود تا به بینهایت می‌رسد. و به تعبیر دیگر حکما گویند: صادر اول بعد ازصدور ازمبدأ اول چهار اعتبار دارد یکی وجودش که آنرا ازمبدأ اول دارد ودوم ماهیتش که آنرا بذات خود دارد وسوم علم او بمبدأ اول که آنرا ازجنبهٔ استنادش بمبدأ اول دارد و چهارم علمش بذات خویش و بدین چهار اعتبار صورت یک فلک ومادّهٔ آن ونفس و عقل آن پدید می‌آید. و اعتبارات صادر اول‌را برسبیل مثال ذکر کرده‌اند تا بقیاس بدان بتوان فهمید که بدینطریق اعتبارات غیرمتناهی متصوراست و کثرات بی نهایت بواسطهٔ آنها از مبدأ اول صادر می‌شود وباقاعده (از واحد حقیقی از یک جهت جز یک امر صادر نمی‌شود) منافاتی ندارد. و تنها به ذکر چگونگی صدور افلاک تسعه و عقول عشره اکتفا نموده‌اند و مدعی نیستند که از چگونگی صدور تمام موجودات متکثر نامتناهی آگاهی دارند. اما محققان صوفیه قائل بجواز اعتبارات متعدد د مبدأ اول هستند با این بیان که اعتبارات متکثر ازیکدیگر منتزع وناشی می‌شوند وهمه آنها ازیک اعتبار که همان صادر اول باشد ناشی می‌باشند و بوسیله این اعتبارات امور وجودی خارجی دریکمرتبه صادرمی‌شود. این امور وجودی بطور کلی دودسته‌اند یک دسته آنانکه جز یک جهت امکانی که همان ممکن و مخلوق بودن آنها است جهت امکانی دیگر درآنها نیست وبرای قبول وجود احتیاج بهیچ شرط واعتباری جز استناد به حق تعالی ندارند. این مرتبه اول ایجاداست که به‌قلم اعلی وملائکه مهیّمین وارواح اولیاء کاملین اختصاص دارد. ودستهٔ دیگر آن موجوداتی هستند که درقبول وجود تنها امکان ذاتی آنها ووجود محض باریتعالی در وجود یافتن آنان کافی نیست وموجود شدن آنها علاوه برآن به یک امر وجودی دیگر غیر از وجود محض حق تعالی نیازدارد. و این امر وجودی یا وجود واحد است مانند قلم برای وجود یافتن لوح یا بیش از یک وجود است برای سایر موجودات بنابراین صادراول به‌عقیده حکما همان عقل یاصادراول‌است که‌هیچ موجود

دیگری درمرتبهٔ آن وجود ندارد ولی برمذهب صوفیه صادر اول یک نسبت اعتباری عقلی است که بردیگر اعتبارات سبقت دارد ودرهمین مرتبه موجودات متعددی وجود دارند (همان قلم اعلی وملائکه مهیّمین وغیره) . و از طرف دیگرچون بعقیده صوفیه وجودی مغایر با وجود حق‌تعالی تحقق ندارد بنابراین صادراول همان وجود عام منبسط است نه حقیقت وجود محض وبزبان دیگرصادراول درنظرصوفیه همان نسبت و اعتبار انبساط و عمومیت وجود حق است تا بدین وسیله صور اعیان ثابته‌ای که قبول وجود می کنند متصور ومفروض‌شوند . آنگاه که اعیان ثابته متحقق‌شدند وجودبرآنها منبسط می‌شود چه اگر وجود منبسط شامل‌آنها نشود موجودی عینی تحقق‌نمی‌یابد ودرهمان‌عالم باقی خواهند ماند . وخلاصه‌آنکه بوسیله همین نسبت انبساطی است که نسبت اسماء ذاتی الهی تحقق می‌یابد و این همان اعتبار اول است که درمراتب بعدی اعتبارات دیگر برآن مترتب می‌شوند وموجودات عینی پدید می‌آیند .

در پایان تحلیل اختصاری کتاب اشاره بدین نکته بی‌مناسبت نیست که درکتاب حاضرجای جای به پاره‌ای ازمسائل مورد اختلاف میان مشائیان و اشراقیان درمباحث کتاب اشارت رفته است که چند مورد ازآنرا دراینجا به اختصار یاد می کنیم :

اول ـ دربارهٔ حقیقت واجب تعالی اختلاف است : مشائیان گویند : واجب تعالی ماهیت ندارد ولی اشراقیان ومتکلمات‌گویند: حق تعالی دارای ماهیت است .

دوم : مورد دوم شبههٔ معروف ابن کمونه است که این شبهه بر مذهب مشائی وارداست ورفع ودفع آن مشکل درصورتی که شبهه مذکور برمکتب اشراقی اصلا وارد نیست .

سوم : درچگونگی اتحاد علم وعالم ومعلوم نیز اختلاف نظر اصولی وجود دارد. برای تفصیل مطالب مذکور به‌صفحات ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۶ کتاب مراجعه‌شود.

شرح حال مترجم و شارح

در آغاز مقدمه یادآور شدیم که شرح و ترجمه کتاب الدّرة الفاخره (کتاب حاضر) بقلم عمادالملک است ولی بواقع وی بیانات استاد خود یعنی فیلسوف متأخر حوزه علمیه قم مرحوم میرزا علی اکبر یزدی معروف به حکیم را تحریر کرده است. درخصوص شرح حال میرزا عمادالملک چون درمقدمه ترجمهٔ فارسی کتاب المشاعر وی که توسط انجمن ایران و فرانسه بطبع رسیده آمده است طالبان را بدانجا ارجاع می‌دهیم. اما در باب ترجمه حال فیلسوف میرزا علی‌اکبر حکیم یزدی متأسفانه نگارنده اطلاعات دقیق ومستندی در اختیار ندارد جز آنچه مؤلف کتاب آئینه دانشوران سید علیرضا ریحان به این شرح آورده است. ابومحمود میرزا علی اکبر بن ابی الحسن یزدی یکی ازمتألهین و حکمای عالی‌قدراست که درروزگارمرحوم آیت الله حائری درحوزه قم بتدریس معقول می‌پرداخته وبسیاری ازفضلا و دانشمندان از مجلس درس حضرتش استفاده کرده‌اند. وقتی شاهزاده بدیع الملک میرزا ملقب بعمادالدوله ابن‌عمادالدوله ابن محمد بن فتحعلی‌شاه قاجارحکمران یزد بوده ازآنجناب خواهش کرده که رساله‌ای بفارسی مشتمل برمسائل مهمه حکمت الهی بنویسند وایشان نیزاجابت کرده بطور موجزخلاصه مسائل‌را بپارسی روشن نگاشته‌اند وقسمتی ازاین نسخه شریفه را سید طه موسوی اصفهانی که ازطلاب مدرسه رضویه قم بودند بسال ۱۳۵۳ بخواهش من بنده از روی نسخه‌ای که نزدآقای میرزا علی ناسوتی یزدی خواهرزاده حکیم‌نامبرده بود نوشته‌است ونام‌آن تألیف رساله عمادیه است. پس از بسمله می‌گوید: حمد خدائی را که ذاتش حقیقت نور است و در عین بطونش ظهور.

(از کتاب آئینه دانشوران یا دانشمندان گمنام تألیف سید علیرضا ریحان یزدی ص ۲۶۰-۲۶۱).

قدرمسلم آنست که وی از بزرگترین اساتید فلسفهٔ اسلامی درقرن اخیر درحوزهٔ علمیه قم بوده است و بنابرآثاری که بواسطه از وی باقی‌مانده و مورد مطالعهٔ نگارنده بوده است. وی از مبرّزترین مدرسین قرن اخیربرای فلسفهٔ صدرالمتألهین بوده‌است. شرح و ترجمهٔ کتاب «المشاعر» ملاصدرا که بقلم عمادالملک شارح همین کتاب الدرة الفاخره است و توسط انجمن ایران و فرانسه تصحیح وطبع شده است. در واقع قلمی شده بیانات و تقریرات درس میرزا علی اکبرحکیم بوده است. وازآن شرح المشاعر تضلّع و تبحر استاد در مشرب فلسفی ملاصدرا بخوبی استنباط و درك می‌شود. ولی با مطالعه شرح «الدرة الفاخره» کتاب موجود جامعیّت استاد یاد شده در شعب مختلفه علوم عقلی یعنی کلام وفلسفه وتصوف روشن می‌شود. اخیراً نسخه‌ای خطی از رسالهٔ بنام «حکمت عمادیه» درکتابخانه خصوصی دوست دانشمندم آیة الله سید مهدی لاجوردی مورد ملاحظه قرارگرفت که ازمترجم همین کتاب یعنی عمادالملك است. و آنهم ظاهراً تحریر تقریرات استادش یعنی میرزا علی اکبر یزدی حکیم‌است. نکته قابل ذکراینکه رساله مزبور شرحی ملخص ازحکمت اشراق است که با بیان وقلمی ساده نگارش یافته است. این موضوع نمایانگر اینست که مرحوم حکیم یزدی در حکمت اشراق نیز تبحـّرداشته‌است. باتمام‌این‌احوال وبا اینکه پاره‌ای ازشاگردان درس‌فلسفی ایشان بحمدالله‌تاکنون‌حیات‌دارند، براثربی کفایتی بازماندگان‌وی وبی‌التفاتی شاگردانش اطلاعات دقیق از احوال و افکار وی درجائی بچاپ نرسیده است ولی خود این شاگردان که بعدها از بزرگترین اساتید درس حکمت در حوزه‌های علمی بوده‌اند بهترین اثر آن استاد وگویاترین یادگار علمی ایشان بشمارند. از جمله آنان مرحوم مرحوم حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بزرگترین فیلسوف معاصر که چند سال قبل

رحلت فرمودند و مرحوم شاه آبادی فیلسوف بزرگ متأخّر که از تعریف و ترجمه بی‌نیازند . بعضی دیگر ازشاگردان وی آقایان فریدگلپایگانی واستاد ابوالحسن شعرانی وآقا میرسید علی برقعی وآقا سیدعلی‌اکبر برقعی وجزآنان بوده‌است . امیداست توفیق دست دهد تا درصورت بدست‌آوردن اطلاعات جدیدآنرا طبع و منتشرسازیم . رجوع شود به‌کتاب گنجینهٔ دانشمندان ج ٤ ص ٣٩٠، ٣٨٦، ٤٩٢ و ٥٢٢ .

بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ ـ ٧ الحمد لله الّذى تجلّى بذاته لذاته، ٧ فتعيّن فى باطن علمه مجالى ذاته وصفاته، ٧ ثم انعكست آثار تلك المجالى ٧ إلى ظاهره من الباطن، ٧ فصارت الوحدة كثرة ٧ كما (١ تشاهد وتعاين١)، والصلاة (٢) على مَن به رجعت ٧ تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى وعلى آله وصُحبه الّذين لهم فى وراثة هذه الفضيلة يدٌ طولى.

٢ ـ (٣ امّا بعد، ٣) فهذه رسالة فى تحقيق مذهب الصّوفية والمتكلّمين والحكماء المتقدّمين و تقرير قولهم (٤) فى وجود الواجب لذاته، وحقائق أسمائه و صفاته، وكيفيّة صدور الكثرة عن وحدته، من غير نقص فى كمال قدسه وعزته، وما يتبع ذلك من مباحث أُخر يؤدى إليه (٥) الفكر والنظر، والمرجو من الله سبحانه أن ينفع بها كل طالب منصف، ويصونها عن كل متعصّب متعسف، وهو حسبى ونعم الوكيل.

٣ ـ **تمهيد**. اعلم (٦) ٧ أن فى الوجود(٧) واجباً، و إلّا ٧ لزم انحصار الموجود (٨) فى الممكن، ٧ فيلزم أن لا يوجد شىء أصلا. فإن ٧ الممكن، و إنْ كان (٩) متعدداً، لا يستقل بوجوده فى نفسه، وهو ظاهر، ولا فى إيجاده لغيره، لانّ مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود، و إذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود، لا بذاته ولا بغيره. فإذن ثبت(١٠) وجود(١١) الواجب(١٢).

(١-١) و نشاهد و نعاين، ز: يشاهد ويعاين.

(٢) ب ج د: + والسلام.

(٣-٣) د: و بعد.

(٤) ه: أقوالهم.

(٥) ب: اليها.

(٦) د ه و ز: ـ اعلم.

(٧) ه: الموجود.

(٨) ج: الوجود.

(٩) هامش ج: + مستقلا.

(١٠) ج: يثبت.

(١١) و: ـ وجود.

(١٢) ج: + تعالى.

٤ ـ ثم الظاهر من مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعرى (١) و أبى (٢) الحسين البصرى من المعتزلة أن وجود الواجب بل وجود كل شىء عين ذاته ٧ذهناً وخارجاً ،٧ ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات(٣) الخاصّة (٤) لفظاً لا معنىً ، وبطلانه ظاهر كما بيّن فى موضعه ٧لعدم (٥) زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد خصوصيّته(٦) ٧ ولوقوعه (٧) (٨ مورداً للتقسيم ٨) المعنوى، صرفه بعضهم عن الظاهر بأنّ ٧ مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجى أى ليس (٩ فى الخارج شىء ٩) هو الماهية وآخر قائم بها قياماً خارجياً هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم .

٥ ـ و ذهب جمهور المتكلّمين إلى أن للوجود (١٠) مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات (١١) ، وذلك المفهوم الواحد يتكثر و يصير حصة حصة بإضافته إلى الأشياء كبياض هذا الثّلج وذاك وذاك(١٢) ،٧ ووجودات الأشياء هى (١٣) هذه الحصص ، وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهناً فقط عند محقّقيهم وذهناً خارجاً عند آخرين (١٤) [١] .

٦ ـ وحاصل مذهب الحكماء أنّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات ، والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الإضافة لتكون متماثلة متّفقة الحقيقة (١٥) ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم (١٦) لها

---

(١) ج : + رحمه الله.
(٢) ب : والشيخ أبى.
(٣) ب ه ز : الموجودات.
(٤) ه ز : الخارجية.
(٥) د و ز : بعدم.
(٦) د : الخصوصية.
(٧) د و ز : و بوقوعه.
(٨-٨) ب و : موردالتقسيم.
(٩-٩) ب : شىء فى الخارج.
(١٠) ز : الموجود.
(١١) ب : الموجودات.
(١٢) د ه و : ذلك.
(١٣) ه: من.
(١٤) أ ب : الاخرين.
(١٥) ز : بالحقيقة.
(١٦) ب : ـ لازم.

كنورالشّمس (١) و نورالسّراج ، فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان فى عارض النور، وكذا بياض الثّلج والعاج بل كالكمّ والكيف المشتركين فى العرضيّة بل الجوهر والعرض المشتركين فى الإمكان والوجود، إلّا أنه لمّا لم يكن لكل وجود اسم خاصّ كما فى أقسام الممكن(٢) وأقسام العرض تُوُهِّم أنّ تكثُّر الوجودات وكونها حصة حصة إنما هو بمجرّد الإضافة إلى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج و ذاك (٣) و نور هذا السراج وذاك (٤) ، وليس كذلك بل هى حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها ، و إذا (٥) اعتُبِر تكثّر ذلك (٦) المفهوم و صيرورته حصة حصة بإضافته إلى الماهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق [٢] .

٧ ـ فهناك أمور ثلاثة : مفهوم الوجود، وحصصه(٧) المتعيّنة بإضافته إلى الماهيات ، والوجودات الخاصّة المختلفة الحقائق . فمفهومُ الوجود ذاتىّ داخلٌ فى حصصه وهما[٣] خارجان عن الموجودات الخاصّة ، والوجود الخاصّ ٧ عين الذّات فى الواجب تعالى(٨) وزائد خارج فيما سواه .

٨ ـ تفريع . (٩) (١٠ إذا عرفتَ هذا ١٠) فنقول : كما أنّه يجوز أن يكون هذا المفهوم العام (١١) زائداً على الوجود الواجبى وعلى الوجودات الخاصّةِ الممكنةِ على تقدير كونها حقائقَ مختلفة يجوز أن يكون زائداً على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هى حقيقة الوجود (١٢) الواجب تعالى [٤] ، كما ذهب إليه الصّوفية القائلون بوحدة الوجود، ويكون

---

(١) ز : + مشتركا. (٢) هامش أ : الجوهر (صح ، خ).
(٣) ز : ـ و ذاك. (٤) أ د ز : ذلك.
(٥) ب : واذا ، ه : ان. (٦) ز : هذا.
(٧) ه : وحصته. (٨) د ه : ـ تعالى.
(٩) د : فصل ، هامش د : تفريع (خ) ، ز : ـ تفريع .
(١٠-١٠) د : ـ اذا عرفت هذا ، و : ـ هذا.
(١١) ه : ـ العام. (١٢) د : ـ الوجود.

هذا المفهوم الزائد أمراً اعتبارياً غير موجود إلا في العقل ويكون معروضه موجوداً حقيقياً خارجياً هو (١) حقيقةُ الوجود [٥] .

٩ ـ و٧ التشكيك الواقع فيه لايدل على عرضيته بالنسبة إلى أفراده [٦] فإنه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك ، وأقوى ما ذكروه أنه إذا اختلفت (٢) الماهية (٣) (٤ أو الذاتي ٤) في الجزئيات لم تكن (٥) ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحداً . وهو منقوض بالعارض [٧] ، وأيضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لايوجب تغاير الماهية . [٨]

١٠ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوي(٦) (٧ قدس الله سره ٧) في رسالته الهادية : إذا اختلفت (٨) حقيقة (٩) بكونها (١٠) في شيء أقوى أو أقدم (١١) أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع إلى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة أي حقيقةٍ كانت من علم ووجود(١٢) وغيرهما ،(١٣) فقابل يستعد لظهور الحقيقة (١٤) من حيث هي(١٥) أتم منها من حيث ظهورها في قابل آخر مع أن الحقيقة واحدة في الكل . والمفاضلة والتفاوت [٩] واقع بين ظهوراتها بحسب (١٦ الأمر المُظْهِر ١٦) المقتضي تعين تلك الحقيقة تعيناً مخالفاً لتعينه في أمر (١٧) آخر ، فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزئة ولا

---

(١) د : هي .
(٢) و ز : اختلف.
(٣) ز : الماهيات.
(٤-٤) ب : والذاتي.
(٥) أ د و : يكن.
(٦) د ه و : القنوي.
(٧-٧) أ : رضي الله عنه ، ب : رضي الله تعالى عنه ، د ز : قدس سره.
(٨) د و ز : اختلف.
(٩) د : الماهية ، هامش د : حقيقة (خ).
(١٠) أ ب : في كونها.
(١١) ج : أقوم.
(١٢) د : او وجود.
(١٣) د : او غيرهما.
(١٤) أ ب : + فيه.
(١٥) و : - هي.
(١٦-١٦) هامش أ : أمر المظهر (ظ)، د : امر المظهر.
(١٧) ه : - امر.

تبعيض [١] و [أما] ما قيل لوكان (٢ الضّوء والعلم ٢) يقتضيان زوال العشى [٣] و وجود المعلوم لكان كلّ ضَوء وعلم كذلك فصحيحٌ لولم يُقْصَد [٤] به الحكم بالاِختلاف فى الحقيقة .

١١ ـ ثم إنّ مستند الصّوفية فيما ذهبوا إليه هو [٥] الكشف والعيان لا النّظر والبرهان ،[١٠] فإنّهم لمـّا [٦] توجّهوا إلى جناب الحقّ سبحانه [٧] بالتعرية [٨] وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التعلّقات الكونيّة و القوانين العلمية مع توحّد العَزيمة و دَوام الجمعيّة والمواظبة على [٩] هذه الطّريقة [١٠] دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتّت [١١] عزيمة ، مَنَّ الله سبحانه [١٢] عليهم بنور كاشف يُريهم الأشياء كما هى ، وهذا النّور يظهر فى[١٣] الباطن عند ظهور (١٤ طور وراء طورالعقل ١٤) ، ولا تستبعدنّ [١٥] وجود ذلك فوراء العقل أطوار كثيرة يكاد [١٦] لايعرف عددها إلا الله تعالى [١٧] . [١١]

١٢ ـ ونسبة العقل إلى ذلك النّور كنسبة الوهم إلى العقل ، فكما يمكن أن يحكم العقل بصحّةِ مالا يُدركه الوَهم كوجودِ موجود مثلا لايكون خارج العالم ولا داخله ، كذلك يُمكن أن يحكم ذلك النّور الكاشف بصحّة بعض [١٨] مالا يُدركه العقل

(١) د : تبعض.
(٢-٢) ه : العلم والضوء .
(٣) د : العشاء.
(٤) هامش ج : لم يقصد اى يتعرض (خ).
(٥) د : ـ هو .
(٦) ه : ـ لما.
(٧) ه : تعالى.
(٨) د : بالعزيمة.
(٩) ز : عن.
(١٠) و : ـ الطريقة
(١١) هامش أ : تشعب (خ).
(١٢) أ ب ج : تعالى.
(١٣) أ : من ، هامش أ : فى (خ).
(١٤) أ ب : اطوار و راء العقل ، هامش أ : طور و راء طور العقل (صح) ، ه : طور طور و راء العقل ، و ز : طور وراء العقل.
(١٥) تستبعدون ، ج و : يستبعدن ، ه : مستبعد.
(١٦) أ ب : تكاد ، ج : ـ يكاد.
(١٧) أ : ـ تعالى ، ج ه : تع .
(١٨) ز : ـ بعض.

[١٢، ١٣] كوجود حقيقة مطلقة محيطة (١) لايحصرها التقيد ولا يقيّدها التعيّن مع أنّ وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل ، فإنّ كثيرا من الحكماء والمتكلّمين ذهبوا إلى وجود الكلّيّ الطّبيعى فى الخارج ، وكلّ مَنْ تصدّى لبيان امتناعه بالاستدلال ، لايخلو بعض مقدّماته عن شائبةِ اختلال (٢) ، والمقصود ههنا (٣) رفع الاستحالة العقليّة ، والاستبعادات العاديّة ، (٤ عن هذه المسألة ٤) ، لا إثباتها بالبراهين والأدلّة ، فإنّ الباحثين عنها تصحيحاً وتزييفاً ، وتقويةً وتضعيفاً ، ما قدروا إلا على حجج ودلائل غير كافية ، وشكوك وشبه ضعيفة واهية .

١٣ ـ فمن الأدلّة الدالّة على امتناع وجود (٥) الكلّى الطبيعى ما أورده المحقّق الطّوسى فى رِسالته المعَمولة فى أجوبة المسائل الّتى سألَه (٦) عنها (٧) الشّيخ صدرالدّين القونوى (٨) (٩ قدس سرّه ٩) وهو أنّ الشّىء العينىّ لايقع على أشياء متعددة ، فإنّه إنْ كان فى كلّ واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه ، بل كان اشياء ، و إنْ كانَ فى الكلّ مِن حيث هو كل ، والكلّ من هذه الحيثيّة شىء واحد ، فلم يقع على (١٠) أشياء ، و إن كان فى الكلّ بمعنى التّفرّق (١١) فى آحاده كان (١٢) فى كلّ واحد جزء من ذلك الشّىء ، و إن لم يَكُن فى شىء من الآحاد ولا فى الكلّ لم يكن واقعاً عليه .

١٤ ـ وأجاب عنه المولى العـّلامة شمس الدّين الفنارى فى شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشّقّ الأوّل وقال : معنى تحقّقِ الحقيقة الكليّة فى أفرادها تحقّقها (١٣) تارةً متصّفة بهذا التّعيّن وأُخرىٰ بذلك التّعيّن ، وهذا لايقتضى كونها أشياء كما يقتضى تحوّل الشّخص

(١) د : + بالمراتب.
(٢) ب : اخلال.
(٣) ب : هنا.
(٤-٤) د : - عن هذه المسألة.
(٥) و : - وجود.
(٦) ز : سال.
(٧) و : عنه.
(٨) د ه و : القنوى ، ز : القونيوى.
(٩-٩) ج : قدس الله سره ، ه و ز : قدس الله تعالى سره.
(١٠) د : + متعددة.
(١١) هامش ج : التفرقة (خ).
(١٢) ز : وكان.
(١٣) ز : تحقيقها.

الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة (١) كونه (٢) أشخاصاً. ثمّ قال: فإنْ قلتَ: كيف يتّصِفُ الواحدُ بالذّات بالأوصاف المتضادّة كالمشرقيّةِ والمَغربيّةِ والعلمِ والجَهلِ وغيرهما ؟ قلتُ (٣). هذا استبعاد حاصل من قياس الكلّى على الجزئى والغائب على الشّاهِد (٤ ولا برهان على امتناعِه فى الكلّى٤).

١٥ ـ ومنها ما أفاده المولى (٥) قُطب الدّين الرّازى وهو أن عِدّة من الحقائق كالجنسِ والفصلِ والنّوعِ تتحقّق (٦) فى فرد (٧)، فلو وُجِدت امتنع الحمل بينها (٨) ضرورةَ امتناعِ الحملِ بين الموجودات (٩) المتعدّدة.

١٦ ـ وأجاب عنه العلّامة الفنارى بأنّه من الجائز أن يكون (١٠) عِدّة من الحقائق المتناسبة (١١) (١٢ موجودة بوجود واحد شامل ١٢) لها من حيثُ هى كالأبوّةِ القائمة بمجموعِ (١٣) أجزاء الأب من حيثُ هو مجموع، ولا يلزمُ من عدمِ (١٤) الوجودات المتعدّدة عدمُ (١٤) الوجودِ مطلقاً بل هم مصرّحون بأنّ جَعْل (١٥) الجنس والفصل والنوع واحد (١٦).

١٧ ـ وأمّا الدّلائل (١٧) الدّالّة على وجود الكلّى الطّبيعى فى الجملة [١٤] فليست ممّا يُفيدُ (١٨) هذا المطلوب على اليقين (١٩) بل على الاحتمالِ مع أنّها مذكورةٌ فى

---

(١) هـ : مباية.
(٢) أ ب ج د : كونها، هامش د : كونه.
(٣) د : قلنا.
(٤-٤) د : ـ ولا برهان... فى الكلى.
(٥) ج : + العلامة.
(٦) أ ب ج و ز : يتحقق.
(٧) د : فرده.
(٨) د : بينهما.
(٩) ز : الوجودات.
(١٠) ب : تكون.
(١١) ج : المناسبة، د : المتناهية.
(١٢-١٢) و : سوجودا واحدا شاملا.
(١٣) ج : بجميع، هامش ج : بمجموع (خ صح).
(١٤) هامش ج : + حمل.
(١٥) ج : حمل.
(١٦) و : واحدا.
(١٧) ج : الادلة.
(١٨) أ ب : تفيد.
(١٩) ز : التعيين.

الْكُتُبِ المشهورةِ مع ما يَرِدُ عليها ، فلهذا وقع الإعراض عن إيرادها والاشتغال بما يدلّ على إثباتِ هذا المطلوب بعينه (١) .

١٨ ـ (٢ فنقولُ : لاشكّ أنّ مبدأ الموجودات موجود ٢) ، [١٥] فلايخلو إمّا أن يكون حقيقة الوجود أوغيره ، لا (٣) جائزأن يكون غيره ضرورة احتياج غيرالوجود (٤) فى وجوده إلى غيرٍ هو الوجود ، والاحتياجُ يُنافى الوجوب ، فتعيّن أن يكون حقيقة الوجود (٥) . فإنْ كان مطلقاً (٦) ثبت المطلوب وإنْ (٧) كان متعيّناً يمتنع أن يكون التعيّن داخلاً فيه وإلّا لتركّب الواجب ، فتعيّن أن يكون خارجاً . فالواجب محض ماهو الوجود والتعيّن صفةٌ عارضةٌ . (٨) .

١٩ ـ فإن قلتَ : لِمَ لايجوزُ أن يكونَ التعيّن عينه ؟ قلتُ : إنْ كان التعيّن بمعنى ما بِه التعيّن يجوز أن يكون عينه ، (٩ لكن (١٠) لا ٩) يضرّنا ، فإنّ ما به تعيّنه ، إذا كان ذاته ، ينبغى أن يكون هو فى نفسه غيرمتعيّن وإلّا تَسَلْسَلَ (١١) وإنْ كان بمعنى التشخّص لايجوزُ أن يكونَ عينه لأنّه من المعقولات الثّانية الّتى لايحاذِى بها أمرٌ فى الخارج . [١٦]

٢٠ ـ ثمّ إنّه (١٢) لايَخفى على مَنْ تتبّع (١٣) معارفهم (١٤) المَبثوثَة (١٥) فى كتبهم

---

(١) ز : ـ بعينه.

(٢-٢) و :ـ فنقول . . . موجود ، أ ب : + بعينه

(٣) أ ب : ولا .

(٤) ج: الموجود ، هامش ج : الوجود (ظ) .

(٥) د : ـ الوجود.

(٦) أ ب : + فقد.

(٧) و : الا .

(٨) هامش أ : + له (خ)، هامش ج ه : + له.

(٩-٩) ز : لا لكن .

(١٠) ج : ـ لكن.

(١١) د : فتسلسل ، ه : لتسلسل .

(١٢) ج : ـ انه ، هامش ج : ثم انه (خ) .

(١٣) و : يتتبع .

(١٤) د : آثارهم .

(١٥) ب : المثبتة ، ج : المثبوتة ، د : المكتوبة .

أنّ ما يُحكَى من (١) مكاشفاتِهم لا يدلّ إلّا على إثباتِ ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقليّة والعينيّة منبسطة على الموجوداتِ الذّهنيّة و الخارجيّة ليس لها تعيّن يمتنع معه ظهورها مع تعيّن آخر من التعيّناتِ (٢) الإلهيّة والخَلْقيّة ، فلا مانع أن يُثْبَت لها تعيّن يُجامعِ التعيّنات كلها ، لا (٣) يُنافى شيئاً منها ، ويكون عينَ ذاتِه غيرَ زائدٍ عليه لا ذهناً ولا خارجاً ، إذا (٤) تصوّره العقل بهذا التعيّن امتنع (٥ عن فرضه مشتركاً ٥) بين كثيرين اشتراك الكلّى بين جزئيّاته لا عن(٦) تحوّله و ظهوره فى الصُّوَر الكثيرة والمظاهِرِ الغيرِ المتناهيةِ علماً وعيناً وغيباً و شهادةً بحسب النِّسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة . [١٧]

٢١ ـ واعتبر ذالك بالنّفس النّاطِقة (٧) السّارية فى أقطار البدن وحواسّها الظّاهرة وقواها الباطنة (٨ بل بالنّفس النّاطقة ٨) الكمالية ، (٩) فإنّها إذا تحقّقت بمظهريّة الاسم الجامع كان(١٠) التَرَوْحُن (١١) من بعض حقائقها الـّلازمة فتظهر (١٢) فى صُوَر(١٣) كثيرة من غير تقيّد (١٤) و انحصار ، فتصدق (١٥) تلك الصُور (١٦) عليها (١٧) و تتصادق (١٨) لاتّحاد عينها كما تتعدّد (١٩) لاختلاف صُوَرِها .

---

(١) ز : عن. (٢) ز : + كلها.
(٣) د : ولا. (٤) ز : اذ.
(٥-٥) هامش أ : عن فرض اشتراكه (خ).
(٦) ج ه ز : عين. (٧) أ ب : + الحتوانية.
(٨-٨) د : - بل... الناطقة. (٩) ه : الكاملة.
(١٠) ج : + الجامع ، هامش ج : كان التروحن الخ (خ)
(١١) ب : التروض ، هامش ب : الترون (نسخة) ، و : الروح.
(١٢) أ ب د و ز : فيظهر. (١٣) ه و : صورة.
(١٤) د ز : تقييد. (١٥) د و ز : فيصدق.
(١٦) د : الصورة. (١٧) ز : - عليها.
(١٨) د ه ز : يتصادق ، و : ولا يتصادق.
(١٩) أ ب د و ز : يتعدد.

٢٢ ـ ولذا (١) قيل [١٨] فى إدريس عليه السلام (٢) إنّه هو إلياس (٣) المرسل إلى بعلبكّ لا بمعنى أن العين خلع الصّورة الإدريسية ولبس الصّورة الإلياسيّة وإلا كان (٤) قولاً بالتّناسخ بل إن هويّة إدريس مع كونها قائمة فى أنيّته وصورته فى السّماء الرابعة ظهرت وتعيّنت فى إنيّة إلياس الباقى إلى الآن، فتكون (٥) من حيث العين والحقيقة واحدة (٦) ومن حيث التعيّن الصُّورى اثنتين (٧) كنحو (٨) جبريل وميكائيل وعزرائيل (٩) يظهرون فى الآن الواحد فى مائة ألف مكان بصُوَر شتّى كلّها قائمة بهم.

٢٣ ـ وكذلك أرواح الكُمّل كما يُروَى عن قضيب البان الموصلى (١٠ رحمة الله عليه ١٠) أنه كان يُرَى فى زمان واحد فى مجالس متعددة مشتغلاً (١١) فى (١٢ كل بأمرٍ غيرما ١٢) فى الآخر، ولمّا لم يسع (١٣) هذا الحديث أوهام المتوغلين فى الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد، وحكموا عليه بالبطلان والفساد. وأما الذين مُنِحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلمّا رأوه متعالياً عن (١٤) الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة متساوية، فجوّزوا ظهوره فى كل زمان وكل (١٥) مكان بأىّ شأنٍ شاء وبأى صورة أراد.

٢٤ ـ تمثيل. إذا انطبعت صورة واحدة جزئية فى مرايا متكثرة متعددة مختلفة

---

(١) د ﻫ : كذا، ز و : لذا. (٢) أ ب : ـ عليه السلام.
(٣) أ : + عليهما السلام. (٤) ب : لكان.
(٥) أ ب ج د ﻫ و ز فيكون. (٦) ب : واحدا.
(٧) أ ب ج د و : اثنين. (٨) أ ب ج : كنحول، هامش أ : كنحو (خ)
(٩) آ : + عليهم السلام، ب : + عليهم الصلوة والسلام.
(١٠-١٠) ب : رحمة الله تعالى عليه، د ﻫ و : رحمه الله.
(١١) ج : مستقلا.
(١٢-١٢) ج : كل منها بعين ما، د : كل امر غير ما.
(١٣) ز : يسمع. (١٤) ز : على.
(١٥) ﻫ : وفى كل.

بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديب والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلاشك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت [۱] انطباعاتها بحسب اختلافاتها وأن هذا التكثر غير قادح [۲] فى وحدتها ، و الظهور بحسب [۳] كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر [٤] بحسب سائرها [٥] . فالواحد الحق سبحانه ، وَ لِلّٰهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ، بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها . فهو[٦] سبحانه يظهر فى كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير فى ذاته المقدسة من[٧] غير[٨] أن يمنعه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها ، كما عرفته فى المثال المذكور.

۲۵ ـ [۹] **فى وحدته تعالى .** [۹] لما [۱۰] كان الواجب تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة[۱۱] موجودة بوجود خاصّ ، وعند شيخيهم[۱۲] والحكماء وجوداً خاصّاً ، احتاجوا فى إثبات [۱۳] وحدانيته [۱٤] ونفى الشريك عنه [۱٥] إلى حجج و براهين كما أوردوها فى كتبهم . وأما الصوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه فإنه لايمكن أن

---

(۱) ز : واختلف.

(۲) د : لايقدح ، هامش د : غير قادح (خ)

(۳) و : + ظهور.

(٤) أ د ه و ز : يظهر.

(٥) و : ذاتها ، هامش و : سائرها (خ).

(٦) ج ز : و هو.

(۷) أ ب : و من .

(۸) ه : ـ غير.

(۹-۹) أ : القول فى وحدته تعالى ، ب : القول فى وحدته ، هامش ج : القول فى وحدته تعالى (خ) ، د : فصل فى وحدانيته تعالى.

(۱۰) ج : ولما.

(۱۱) أ ب : + واحدة.

(۱۲) ج د ز : شيخهم.

(۱۳) د : ـ اثبات.

(۱٤) د : + تعالى.

(۱٥) ج : ـ عنه.

يتوهم فيه اثنينية وتعدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقيد، فكل ما يشاهد [١] أو يتخيل [٢] أو يتعقل [٣] من المتعدد فهو [٤] الموجود أو الوجود الإضافى لا المطلق، نعم يقابله العدم [٥] وهو ليس [٥] بشىء.

٢٦ - ثم إن للوجود الحق سبحانه وحدةً غير زائدة على ذاته وهى اعتباره من حيث هو هو، وهى [٦] ليست [٧] بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه، وهى المراد عند المحققين [٨] بالأحدية الذاتية، ومنها تنتشىء [٩] الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور أعنى العدديتين [١٠]، وهى إذا اعتُبِرَت مع انتفاء جميع الاعتبارات سُمِّيت أحديه، و إذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية.

٢٧ - **القول الكلى فى صفاته تعالى**. [١١] ذهبت [١٢] الأشاعرة [١٣] إلى أنّ الله تعالى [١٤] صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته، فهو [١٥] عالم بعلم قادر بقدرة مريد بإرادة وعلى هذا القياس، [١٩] و ذهب [١٦] الحكماء إلى أنّ صفاته سبحانه [١٧] عين ذاته، لا بمعنى أن هناك ذاتاً وله [١٨] صفة وهما متّحدان حقيقةً بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتّب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء [١٩]

---

(١) د : تشاهد. (٢) د : تتخيل.
(٣) د : تتعقل. (٤) ه : - فهو.
(٥-٥) د: وليس. (٦) ه : وشىء.
(٧) هامش ه : ليس. (٨) هامش ب : المتحققين (نسخة).
(٩) ج : ينشؤ، ه و ز : ينتشىء. (١٠) د: العدديين.
(١١) ج : سبحانه وتعالى ، ه و: سبحانه.
(١٢) أ : ذهب. (١٣) ج : + رضى الله عنه.
(١٤) ج: سبحانه و تعالى، ه و ز : سبحانه.
(١٥) ج : + تعالى، د ه : فهى. (١٦) و ز : ذهبت.
(١٧) أ ب : تعالى، ه: - سبحانه. (١٨) و : - وله.
(١٩) هامش أ ها ش ج : + وظهورها (خ)، ب : + وظهورها.

عليك بل تحتاج (١) فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم (٢) بك، بخلاف ذاته تعالى فإنه لايحتاج فى انكشاف الأشياء و ظهورها عليه إلى صفة تقوم (٣) به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه (٤) لأجل ذاته ، فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال (٥) فى القدرة فأن ذاته مؤثّرة (٦) بنفسها (٧) لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا ، فهى بهذا (٨) الاعتبار قدرة، وعلى هذا يكون (٩) الذات والصفات (١٠) متحدة فى الحقيقة متغايرة (١١) بالاعتبار والمفهوم (١٢) .

٢٨ ـ وأما الصوفية (١٣) فذهبوا إلى أنّ صفاته سبحانه (١٤) عين (١٥) ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل، [٢٠] قال الشخ (١٦ رضى‌الله تعالى عنه ١٦) : قوم ذهبوا إلى نفى الصفات وذوق الأنبياء والأولياء (١٧) يشهد بخلافه (١٨) وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حقّ المغايرة وذلك كفر محض و شرك بحت .

٢٩ ـ وقال بعضهم [٢١] (١٩ قدّس‌الله أسرارهم ١٩) : من صار إلى إثبات الذات ولم يُثْبِت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار إلى إثبات صفات مغايرة (٢٠) للذات

---

(١) د : يحتاج .
(٢) و : يقوم .
(٣) أ و : يقوم.
(٤) هامش ج : له (صح) .
(٥) د : ـ الحال.
(٦) د : سؤثر.
(٧) و : نفسها .
(٨) ج : بهذه.
(٩) ب ج : تكون.
(١٠) ج : والصفة، هامش ج: والصفات (خ)
(١١) ه : مغايرة.
(١٢) د : ـ والمفهوم.
(١٣) أ ب : + قدس‌الله اسرارهم.
(١٤) أ ب : تعالى.
(١٥) ز : غير.
(١٦-١٦) أ و : رضى‌الله عنه ، ج : رحمه‌الله ، د : ـ رضى‌الله تعالى عنه.
(١٧) و : ـ و الاولياء.
(١٨) ج : بخلاك ذلك.
(١٩) أ ب : قدس‌الله سره ، د : ـ قدس ... اسرارهم.
(٢٠) أ د و ز : متغايرة.

حق ّ المغايرة فهوثنوى كافرومع كفره جاهل. وقال أيضا [١]: ذواتنا ناقصة و إنماتكمّلها[٢] الصفات ، فأما [٣] ذات الله تعالى [٤] فهى كاملة لاتحتاج [٥] فى شىء الى شىء ، إذ كل [٦] مايحتاج [٦] فى شىء الى شىء فهو ناقص والنقصان لايليق بالواجب تعالى. فذاته تعالى[٧] كافية للكل [٨] فى الكل [٨] ، فهى بالنسبة الى المعلومات علم و بالنسبة إلى المقدورات قدرة وبالنسبة إلى المرادات إراداة، وهى واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه.[٢٢]

٣٠ ـ [٩] **القول فى علمه تعالى** [٩] . أطبق الكل على إثبات [١٠] علمه سبحانه [١١] إلا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأبهم . ولماكان المتكلمين يثبتون صفات زائدة [١٢] على ذاته [١٢] تعالى[١٣] لم يشكل عليهم الأمر فى تعلق علمه سبحانه [١٤] بالأمور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه [١٥] .

٣١ ـ وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم فى هذا المقام ، وحاصل ماقاله الشيخ فى الإشارات أن [١٦] الأول [١٧] لما عقل ذاته بذاته وكان [١٨] ذاته علة ّ للكثرة ، [١٩] لزمه تعقل الكثرة [١٩] بسبب تعقله لذاته[٢٠]. فتعقله للكثرة لازم معلول اه، فصور[٢١]

(١) أ : + رضى الله عنه ، ب : + رضى الله تعالى عنه .
(٢) د ز : يكملها . (٣) و : واما .
(٤) د : + سبحانه ، ه و ز : سبحانه .
(٥) أ و : يحتاج . (٦-٦) ج : محتاج ، هامش ج : مايحتاج (خ)
(٧) ج و : ـ تعالى . (٨-٨) ز : ـ فى الكل .
(٩-٩) ج : القول فى علمه سبحانه ، د : فصل فى علمه تعالى ، و : فى علمه سبحانه ، هامش و : القول (صح) .
(١٠) د : ـ اثبات . (١١) أ ب : تعالى .
(١٢-١٢) د : ـ على ذاته . (١٣) ج ه و ز : ـ تعالى .
(١٤) ج : ـ سبحانه . (١٥) ه : عليها .
(١٦) أ ب ج : + المبدأ . (١٧) أ ب : + تعالى
(١٨) ب : كانت . (١٩-١٩) و : ـ لزمه ... الكثرة .
(٢٠) أ ب : ذاته ، هامش ج : ذواته (خ)
(٢١) ج و ز : فصورة .

الكثرة، التى هى معقولاته، [١] معلولاته ولوازمه [٢] مترتبةً ترتب المعلولات [٣]، فهى متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة، وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها، بل هى واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة إيّاها سواء كانت تلك اللوازم متقررة فى ذات العلة أو مباينة له، فإذن تقرر الكثرة المعلولة [٤] فى ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعليّة والوجود لايقتضى تكثره. [٥] والحاصل أن واجب الوجود واحد ووحدته [٦] لاتزول بكثرة الصور [٧] المتقررة فيه.

٣٢ ـ واعترض عليه الشارح المحقق بأنه لاشك فى أنّ القول بتقرر [٨] لوازم الأول فى ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، [٩] وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولاسلبية، وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقول بأنّ معلوله الأول [٢٣] غير مباين لذاته و بأنه تعالى لايُوجِد شيئاً ممّا يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالّة فيه إلى غير ذلك ممّا يخالف الظاهر من مذاهب [١٠] الحكماء. والقدماء القائلون بنفى العلم عنه تعالى، و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها [١١]، والمشّاؤون [١٢] القائلون باتحاد العاقل والمعقول إنما [١٣] ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه [١٤] المعانى.

٣٣ ـ ثم أشار [١٥] [٢٤] إلى ما هو الحق عنده وقال: العاقل [١٦] كما لايحتاج فى

---

(١) ب: + هى.
(٢) و: ولوازم.
(٣) أ: + على العلة (لعله)، هامش ج: + على العلة (صح).
(٤) د: ـ المعلولة.
(٥) ج تكثرها، هامش ج: تكثره (خ).
(٦) ب ز: وحدته.
(٧) و ز: يزول.
(٨) ج ه و ز: تقرير.
(٩) و: ـ معا.
(١٠) د ه: مذهب.
(١١) د ه: بذواتها.
(١٢) أ ب ه: والمشائيون.
(١٣) د: وانما.
(١٤) ج: تلك، هامش ج: هذه (خ).
(١٥) ب: + المحقق.
(١٦) ز: ـ العاقل.

فى إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التى [1] بها هو هو فلا يحتاج أيضا فى إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو . واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا [2] [3] بصورة تتصورها أو تستحضرها [3] فهى صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً [4] بل بمشاركة مّا من غيرك [5] ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشىء بها كذلك [6] تعقلها أيضاً بنفسها من غير أن تتضاعف [7] الصور [8] فيك، بل إنما تتضاعف [9] اعتباراتك المتعلقة بذاتك [10] وبتلك الصورة [11] فقط [٢٥] أو على سبيل التركب . [12] [٢٦] وإذا [13] كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك [14] هذا الحال [14] فما ظنك بحال العاقل [15] مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ؟

٣٤ ـ ولا تظنّنّ [16] أن كونك محلاً لتلك الصورة [17] شرط فى تعقلك إياها ، [٢٧] فإنك تعقل ذاتك مع أنّك لست بمحل لها [18] و إنما كان [19] كونك محلاً لتلك الصورة [20] شرطاً فى حصول تلك الصورة لك الذى هو شرط فى تعقلك إياها ، فإنْ حصلت تلك الصورة لك [21] بوجه آخر غير الحلول فيك ، ومعلوم أنّ

---

(١) د : + هو .
(٢) و : بشىء .
(٣-٣) د : بتصورها او استحضارها
(٤) و : - مطلقا .
(٥) و : غير ذلك .
(٦) د : + فأنت .
(٧) د و ز : يتضاعف .
(٨) ب : الصورة .
(٩) و ز : يتصاعف .
(١٠) د و : بذلك .
(١١) د : الصور .
(١٢) ج و : التركيب .
(١٣) ب : فاذا .
(١٤) ج ه و : هذه الحال ، د : فى هذه الحالة .
(١٥) أ ب : الفاعل : هامش أ : العاقل (خ صح) .
(١٦) ب : تظن .
(١٧) ز : الصور .
(١٨) د ه : - لها .
(١٩) ب : - كان .
(٢٠) ز : الصور .
(٢١) و : - لك .

حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ٧ ليس دون حصول (١) الشيء لقابله ، [٢٨] ٧ فإذن المعلولات (٢) الذاتية ٧ للعاقل الفاعل لذاته ٧ حاصلة له من غير أن تحل (٣) فيه ، فهو عاقل إياها من غير أن يكون (٤) هي حالّة فيه .

٣٥ ـ (٥ و إذا تقدم ٥) هذا فأقول (٦) : قدعلمتَ أن الأول (٧) عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و بين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين ، وحكمتَ بأن عقله (٩) لذاته علة لعقله (١٠) لمعلوله (١١) الأول ، فإذا حكمتَ بكون العلتين أعني ذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكمْ بكون المعلولين أيضا (١٢) أعني (١٣ المعلول الأول وعقل الأول له ١٣) شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً (١٤) للأول والثاني مقرراً (١٥) فيه ، وكما حكمتَ بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكمْ بكونه (١٦) في المعلولين كذلك ، [٢٩] ٧ فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستفاضة مستأنفة تحلّ ذات الأول تعالى عن ذلك [٣٠] .

٣٦ ـ ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل (١٧) ما ليست بمعلولات لها (١٨) بحصول

(١) ب : ـ حصول
(٢) ب ج ز : المعلومات
(٣) و ز : يحل
(٤) ب ج د : تكون
(٥-٥) أ ب : و اذ تقدم ، ج : و اذا تقرر
(٦) ج : ـ + لما
(٧) أ ب + تعالى
(٨) ب د : ـ بين
(٩) و : علمه
(١٠) ج ز : لتعلقه ، هامش ج : لعقله
(١١) و : المعلول
(١٢) أ : ـ أيضاً ، هامش أ : ايضا (خ)
(١٣-١٣) ج د : ـ له ، و : المعلولين الاولين
(١٤) د : متباينا
(١٥) أ ب : مستقرا
(١٦) د : كونه
(١٧) و ز : يعقل
(١٨) د : لا

صورها [١] فيها، وهي تعقل الأول الواجب، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب، كانت [٢] جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها. [٣] والأول الواجب يعقل [٤] تلك الجواهر مع تلك الصور [٥] لابصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو [٦] عليه. فإذن ﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾ من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. انتهى كلامه[٧]. [٣١]

٣٧ - وأورد[٨] عليه بعض شارحي فصوص[٩] الحكم أن تلك الجواهر العقلية، لكونها ممكنة، حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها، فكيف يكون علم الأول سبحانه [١٠] بها عين وجودها، [١١] وأيضا يبطل [١١] بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الأزلي [١٢] الفعلي المتعلق [١٣] بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضا كلياً السابق على وجود الأشياء، وأيضا يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته إلى ما هو [١٤] غيره صادره عنه. [١٤] [٣٢] والحق أن مَن أنصف، من نفسه علم أن الذي أبدع الأشياء وأوجدها من العدم إلى الوجود سواء [١٥] كان العدم زمانياً أو

(١) ج د ه : صور، هامش ج : صورها (خ)

(٢) أ ب : كان

(٣) د : + ضرورة ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول، ه : + ضرورة ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول.

(٤) ج د : تعقل

(٥) د : الصورة

(٦) و : - هو

(٧) أ ب : كلامه

(٨) ه : اورد

(٩) و : الفصوص

(١٠) ج : + وتعالى

(١١-١١) أ ب: و ايضا تبطل، ز : - و ايضا يبطل

(١٢) د : الذاتي

(١٣) د : المتعين

(١٤-١٤) أ ج : غيره و صادر عنه، د ه : غير صادر عنه

(١٥) و : وسواء

غير زمانى يعلم تلك الأشياء بحقائقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجاده إياها ٧ وإلا لا (١) يمكن (٢) إعطاء الوجود لها ، فالعلم بها غير (٣) وجودها ، والقول باستحالة أن يكون ذاته وعلمه الذى (٤) هو عين ذاته محلاً للأمور المتكثرة ٧ إنما يصح إذا كانت غيرَه تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق ، ٧ أما إذا كانت عينَه من حيث الوجود والحقيقة وغيرَه (٥) باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك ، ٧ وفى (٦) الحقيقة ليس حالاً ولا محلاً بل (٧) شيء واحد يظهر (٨) بالمحلية والحالية (٩) أخرى .

٣٨ ـ **زيادة تحقيق** . إذا علم الاول (١٠) سبحانه ذاتَه بذاته فهو باعتبار أنه يَعْلَم ويُعْلَم يكون عالماً ومعلوماً ، وباعتبار أنه يعلم (١١) بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علماً ، فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها (١٢) إلا بحسب الاعتبار . وإذا اعتُبِرَ (١٣ كون ذاته ١٣) سبباً لظهوره على نفسه لحمته النورية ، و إذا اعتبر كونه واحداً لمعلومه غير فاقد له (١٤) شاهداً (١٥) إياه غير غائب عنه تعين (١٦) نسبة الوجود والشهود والواجدية (١٧) والموجودية والشاهدية والمشهودية .

٣٩ ـ ولاشك أن علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات التى هى صفاته لا يحتاج

---

(١) و : لم (٢) أ ب : + فيه
(٣) ج : عين (٤) ه : الذاتى
(٥) د : طيرها (٦) ج : فى
(٧) ز : + هو (٨) د : ظهر
(٩) ج و : + تارة (١٠) و : الله
(١١) و : ـ يعلم ، أ ب : + ذاته (١٢) و : بينهما
(١٢-١٣) ج : كونه ، هامش ج : كون ذاته (خ)
(١٤) د ه و ز : ـ له
(١٥) أ مشاهدا ، هامش أ : شاهدا (خ صح)
(١٦) أ : تعلق ، هامش أ : تعين (خ) ، د : يعين
(١٧) د : والوحدية

إلى صورة (١) زائده عليه ، وكذلك علمه (٢) بماهيات الأشياء وهوياتها ، فإن ماهياتها وهوياتها (٣) ليست عبارة إلا عن الذات المتعالية (٤) متلبسة (٥) بأمثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة (٦) التعقل (٧) [٣٣] بعضها عن بعض جمعاً و فُرادى على وجه كلى أو جزئى فلا يحتاج فى العلم بها إلى صورة زائدة ، فلافعل هناك(٨) ولا قبول ولاحال ولامحل ولا احتياج (٩) فى شيء من كمالاته إلى ما هو (١٠ غيره صادرعنه ، ١٠) (١١ تعالى الله عما يقول الظالمون ١١) علواً كبيراً .

٤٠ ـ (١٢ **القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الأشياء .** ١٢) قالت الحكماء : يعلم الأول سبحانه(١٣) الأشياء بسبب علمه بذاته لأنه يعلم ذاته التى هى مبدأ تفاصيل الأشياء ، فيكون عنده(١٤) أمر بسيط ١٤) هو مبدأ العلم (١٥) بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته ، فإن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا ، فالعلم بذاته التى(١٦) هى علة

---

(١) د : صفة ، هامش د : صورة (خ)

(٢) ج : + تعالى (٣) و : ـ وهوياتها

(٤) ب : العالية

(٥) هامش أ : متمايزة (خ) ، ج : متمايزة ، هامش ج : متلبسة (خ)

(٦) ج : المنشاة (٧) ج ه : لتعقل

(٨) د : هنا (٩) ه : الاحتياج

(١٠-١٠) أ : غيره و صادر عنه ، د : غير صادر عنه

(١١-١١) د : تعالى عما يقولون ، و : تعالى عما يقول الظالمون

(١٢-١٢) ج : القول فى ان علمه بذاته سبب لعلمه بسائر الاشياء ، ر : فصل فى ان علمه جل جلاله منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، ه : فان علمه منشأ لعلمه بسائر الاشياء ، و : فان علمه بذاته منشأ لسائر الاشياء ، ز : فاصلة

(١٣) ج : ـ سبحانه (١٤-١٤) أ : امرا بسيطا

(١٥) ج : العالم ، هامش ج : العلم (خ)

(١٦) د ه : ـ التى

ذاتية للمعلول الأول يتضمن العلم به ، ثمّ المجموع علة قريبة [١] للمعلول الثانی فيلزم العلم به أيضا وهكذا [٢] إلى آخر[٣] المعلولات . فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع [٤] الموجودات إجمالاً ، [٥] فإذا فُصِّل ما فيه امتاز [٦] بعضها عن بعض وصارت مفصّلة ، فهو كأمر[٧] بسيط يكون مبدأً لتفاصيل[٨] أمور متعددة ، فكما أن ذاته مبدأ لخصوصيات الأشياء و تفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم [٣٤] بالأشياء و تفاصيلها [٩] . ٧ و نظيره ما يقال فی تضمن العلم بالماهية العلمَ بأجزائها إجمالاً وكونه [١٠] مبدأ لتفاصيلها .

٤١ ـ ولا يذهبْ عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هی جزئية، فإن الجزئيات أيضا معلولة له [١١] كالكليات ، فيلزم علمه بها أيضا . وقد اشتهر عنهم أنهم ادّعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هی جزئية[١٢] لاستلزامه [١٣] التغير فی صفاته الحقيقية ، ولكن أنكره بعض المتأخرين [٣٥] وقال: نفی تعلق علمه بالجزئيات ممّا أحال عليهم مَنْ لم يفهم كلامهم ، ٧ وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات وهی صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم و مذهبهم أن العلم بالعلة يوجب [١٤] العلم بالمعلول؟ بل لما نفوا عنه [١٥] الكون فی المكان جعلوا نسبة جميع الأماكن إليه نسبة واحدة متساوية ، ولما نفوا

(١) د: غريبة
(٢) د ه و : هكذا
(٣) و : ـ آخر
(٤) د : بمجموع
(٥) د : جماعا
(٦) ز : امثال
(٧) هامش أ : كما مر (خ) ، ج : كما مر
(٨) و : بتفاصيل
(٩) د : ـ وتفاصيلها
(١٠) ج : وكونها
(١١) د ه : ـ له
(١٢) د : + و هو محال
(١٣) و : لاستلزام
(١٤) د : يستلزم، هامش د : يوجب (خ)
(١٥) د : + تعالى

عنه الكون فى الزمان [٧] جعلوا نسبة جميع الأزمنة ، ماضيها و مستقبلها وحالها ، إليه نسبة واحدة ، فقالوا : كما يكون العالِـم بالأمكنة إذا لم يكن مكانيا يكون عالِـما بأنّ زيداً فى أى (١جهة من١) جهات عمرو وكيف يكون(٢) الإشارة منه إليه و كم بينهما من المسافة، وكذلك فى جميع ذوات العالَم ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى نفسه لكونه غير مكانى . كذلك العالِـم بالأزمنة إذا (٣) لم يكن زمانيا يكون عالما بأن زيداً فى أى زمان يولد (٤) وعمراً (٥) فى أى زمان، وكم يكون بينهما من المدة، وكذلك فى جميع الحوادث المرتبطة(٦) بالأزمنة ، ولا يجعل نسبة شىء منها إلى زمان (٧) يكون (٨) حاضراً له ، فلا يقول : (٩) هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن ، بل (١٠) يكون جميع ما فى الأزمنة حاضراً عنده متساوى (١١) النسبة إليه مع علمه بنسبة (١٢) البعض (١٣ إلى البعض ١٣) وتقدم البعض على البعض . [٣٦]

٤٢ ـ إذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يَسَعْ هذا الحكمَ أوهامُ المتوغلين فى المكان والزمان (١٤ حكم بعضهم ١٤) بكونه مكانياً ويشيرون إلى مكان يختصّ به و بعضهم بكونه (١٥) زمانياً و يقولون إن هذا فاته (١٦) و إنّ ذلك(١٧) لم يحصل له بعد وينسبون مَنْ ينفى ذلك عنه إلى القول بنفى العلم (١٨) بالجزئيات الزمانية، وليس كذلك .

(١-١) و : ـ جهة من

(٢) ب ج : تكون

(٣) ـ ج : اذ لو

(٤) د : يتولد ، و ز : تولد

(٥) و ز : عمروا

(٦) و ز : المرتبط

(٧) هامش أ : + لا

(٨) ه : + له ، و : ـ يكون

(٩) ب : تقول

(١٠) ز : ـ بل

(١١) د : مساوى

(١٢) ه و ز : بنسب

(١٣-١٣) و : ـ الى البعض

(١٤-١٤) ج : فانه يحكم بعضهم على شىء

(١٥) ج : يكون

(١٦) ج : زمانه ، و : فايت

(١٧) ج ه و : هذا ، هامش ه : ذلك

(١٨) ز : العالم

٤٣ ـ وفى كلام الصوفية قدس الله تعالى (١) أسرارهم أن الحقّ سبحانه و تعالى لما اقتضى كلَّ شيءٍ (٢ إما لذاته أو بشرطٍ أو شروط فيكون كلُ شيء ٢) لازمَه أو لازمَ لازمه وهلمّ جراً، فالصانع، الذى لايشغله شأن (٣ عن شأن، ٣) واللطيف(٤) الخبير، الذى لايفوته كمال، لابد و أن (٥) يعلم ذاته و لازمَ ذاته و لازم لازمه جمعاً و فرادى إجمالاً وتفصيلاً إلى مالا (٦) يتناهى. وأيضاً فى كلامهم أن الحق (٧) سبحانه و تعالى(٨) لإطلاقه الذاتى له (٩) المعيّةالذاتية مع كل (١٠) موجود، وحضورُه مع الأشياء علمه بها، فلايعزب عن علمه مثقال ذرة (١١) فى الأرض ولا فى السماء.

٤٤ ـ ٧ فالحاصل أن علمه بالأشياء على وجهين: أحدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء، [٣٧] والثانى من حيث أحديّته (١٢) المحيطة (١٣) بكل شيء، ولا يخفى عليك أن علمه سبحانه (١٤) بالأشياء على الوجه الثانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الأول، فإن الأول ٧علم غيبيّ (١٥ بها قبل وجودها ١٥) والثانى علم شهوديّ بها عند وجودها، و بالحقيقة ليس هناك علمان (١٦) بل (١٧ لَلحقَ الأولَ ١٧) بواسطة وجود متعلقه، أعنى المعلوم، نسبةٌ (١٨) باعتبارها نسمّيه شهوداً وحضوراً، لا أنه حدث

(١) أ ج و : ـ تعالى
(٢-٢) د : ـ اما .... كل شيء
(٣-٣) و : ـ عن شأن
(٤) د : و هو اللطيف
(٥) د : ان
(٦) و : ـ لا
(٧) و : للحق
(٨) ج : ـ وتعالى
(٩) و : ـ له
(١٠) د : + شيء
(١١) ز : ـ ذرة
(١٢) و : ـ احديته
(١٣) ز : المحيط
(١٤) أ ب : تعالى
(١٥-١٥) د : ـ بها قبل وجودها
(١٦) و : علما ، ز : علم
(١٧-١٧) ج : الحق ان للاول ، د : للحق الاول
(١٨) ج : نسبة

هناك علم [١] آخر . فإن قلتَ : يلزم من ذلك أن يكون علمه على الوجه الثانى مخصوصاً بالموجودات الحالية ٧ قلتُ : نعم ، لكن الموجودات كلها ٧ بالنسبة إليه [٢] حالية ، فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مر فى كلام بعض المحققين عن قريب .

٤٥ ـ **القول فى الإرادة** . اتفق المتكلمون والحكماء على إطلاق القول بأنّه مريد، لكن كثر الخلاف[٣] فى معنى إرادته ، فعند المتكلمين من أهل السنة أنها صفة قديمة زائدة على الذات على ما هو شأن سائر[٤] الصفات الحقيقية ، وعند الحكماء هى العلم[٥] بالنظام الاكمل ويسمّونه عناية . قال ابن سينا : العناية هى إحاطة علم الأول [٦] تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام ، فعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير[٧] فى الكل من غير انبعاث قصد و طلب من الأول الحق .

٤٦ ـ وتحرير المذهبين أن نقول[٨] : لايخفى أن مجرّد ٧علمنا بما يجوز صدوره عنا لايكفى فى وقوعه ، بل نجد من أنفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ، ثم نحتاج [٩] إلى تحريك الأعضاء بالقوة المنبثّة فى العضلات ، فذاتنا [١٠] هو الفاعل، والقوة العضلية هى القدرة ، وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ، ومعرفة المصلحة هى العلم بالغاية ، والحالة النفسانية المسمّاة بالميلان ٧ هى التابعة للشوق المتفرع [١١] على معرفة الغاية ، فهذه أمور متغايرة [١٢] لكل واحد منها مدخل فى صدور ذلك الشيء .

---

(١) د : علما (٢) أ ب : + تعالى
(٣) ج : الكلام ، هامش ج : الخلاخ (خ صح)
(٤) أ ب : ـ سائر ، هامش أ : سائر (خ)
(٥) ز : العالم (٦) و : الله
(٧) هامش أ : + والوجود (خ) ، ب : + والجود
(٨) ج : تقول ، ز : يقول (٩) ج ز : يحتاج
(١٠) ج : فراينا ، هامش ج : فذاتنا (خ صح)
(١١) هامش ج : المتنوع (خ صح)
(١٢) أ ب : متمايزة ، هامش أ : متغايرة (خ) ، هامش ب : متغايرة (صح)

٤٧ ـ فالمتكلمون المانعون تعليل أفعاله[١] بالأغراض[٢] يُثبتون له ذاتاً وقدرة زائدة على ذاته وعلماً بالمقدور وبما فيه من المصلحة[٣] زائداً أيضا[٤] على ذاته و إرادةً[٥] كذلك، ويجعلون [٦] للمجموع مدخلاً في الإيجاد سوى العلم بالمصلحة [٧] [٧] فتكون هي[٧] [٨] غرضا وغاية [٨] لا علة غائية .

٤٨ ـ وأما الحكماء فأثبتوا له [٩] ذاتاً وعلماً بالأشياء هو عين ذاته ، و يجعلون [٦] الذات مع العلم كافيَين [١٠] في الإيجاد، فعلمه عين قدرته وعين [١١] إرادته إذ هو كافٍ في الصدور، [٧] وليس له حالة شبيهة بالميلان النفسانى الذى [١٢] للإنسان ، فما [١٣] يصدر بالنسبة إلينا من الذات مع الصفات [٧] يصدر عنه بمجرد الذات ، [١٤] فهذا معنى اتّحاد الصفات مع الذات، [١٥] فليس صدور الفعل منه كصدوره منّا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه.

٤٩ ـ وأما الصوفية المحققون [١٦] فيثبتون له سبحانه إرادة زائدة على ذاته [٧] لكن بحسب التعقل [١٧] لا بحسب الخارج كسائر الصفات، فهم يخالفون المتكلمين [١٨] في إثبات إرادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء [١٩] في نفيها [١٩] بالمرة .

---

(١) د : + تعالى
(٢) د : بالغرض
(٣) ج : المصالح
(٤) ج : ـ ايضا
(٥) ج : ارادته ، ز : + ايضا
(٦-٦) و : ـ للمجموع . . . ويجعلون
(٧-٧) ج ز : فيكرن هى ، د : فيكون هو
(٨-٨) د : غاية و غرضا
(٩) د : + تعالى
(١٠) ج : كائنين
(١١) ه : ـ وعين
(١٢) ج : الذاتى، هامش ج : الذى (خ صح)
(١٣) ج : فيما ، ز : مما
(١٤) و : لذاته
(١٥) ز : الصفات
(١٦) ب : + قدس الله اسرارهم
(١٧) ج د : العقل
(١٨) و : المتكلمون
(١٩-١٩) د : ـ فى نفيها

٥٠ ـ **القول فى القدرة** . ٧ ذهب الملّيّون كلهم (١) إلى أنه (٢) تعالى قادر أى (٣) يصح منه إيجادالعالم وتركه ، [٣٨] فليس شىء منهما(٤) لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه . وأمّا الفلاسفة فإنهم قالوا : إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع (٥) خلوه عنه ، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان ، وأثبتوا له الإيجاب (٦) زعماً منهم أنه الكمال التامّ . وأما كونه تعالى قادراً بمعنى(٧) إنْ شاء فعل وإنْ (٨ لم يشأ٨) لم يفعل (٩ فهو متفق٩) عليه بين الفريقين ، [٣٩] ٧ إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة (١٠) الفعل الذى هوالفيض والجود (١١) لازمة (١٢) لذاته كلزوم سائر (١٣) الصفات الكمالية له ، فيستحيل الانفكاك بينهما ، (١٤) فمقدَّم الشرطية الأولى واجب صدقه (١٥) ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا (١٦) الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه (١٧) .

٥١ ـ وأما الصوفية (١٨) فيثبتون (١٩ له سبحانه١٩) إرادة زائدة على الذات (٢٠) والعلم بالنظام الأكمل ٧ واختياراً فى إيجاد العالم لكن لاعلى (٢١النحوالمقصود٢١) من اختيار الخلق الذى هو تردد واقع بين أمرين كل منهما ممكن الوقوع عنده ، (٢٢) فيترجح (٢٣) عنده

---

(١) د : ـ كلهم
(٢) د : ان الله
(٣) د ه : ـ اى
(٤) ز : منها
(٥) د : ممتنع
(٦) ز : الايجاد
(٧) د : + انه
(٨-٨) ب : شاء
(٩-٩) هامش ج : فمتفق (خ)
(١٠) د : نسبة ، ز : المشيئة
(١١) ب : والوجود
(١٢) ج و : لازم
(١٣) ب : ـ سائر
(١٤) د : عنها
(١٥) ج : الصدق ، هامش ج : صدقه (خ)
(١٦) د : كلا
(١٧) ج ه : + وتعالى
(١٨) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١٩-١٩) د : ـ له سبحانه
(٢٠) ب : + تعقلا
(٢١-٢١) أ ب : النحو المذكور المتصور ، ج : التجوز المتصور ، ه : النحوالمقصود
(٢٢) و : ـ عنده
(٢٣) و : رجح

أحدهما لمزيد[١] فائدة أو مصلحة يتوخاها،[٢] فمثل هذا يُستنكر[٣] فى حقه سبحانه[٤] لأنه أحدىّ الذات واحِدىّ الصفات، ٧ وأمره واحد وعلمه بنفسه و بالأشياء علم[٥] واحد، ٧ فلا يصح لديه[٦] تردد ولا إمكان حكمين مختلفين، بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد فى نفسه. فالاختيار الإلهى إنما هو بين ٧ الجبر والاختيار المفهومين للناس، وإنما[٧] معلوماته، سواءٌ قُدِّر أو لم يُقدَّر، مرتسمة فى عَرْصة علمه أزلاً وأبداً ومرتَّبة ترتيباً لا أكمل منه فى نفس الأمر و إن خفى ذلك على الأكثرين، فالأَوْلَوية بين أمرين يُتوهَّم إمكانُ وجود كل منهما إنما هى[٨] بالنسبة إلى[٩] المتوهِّم المتردد، أمّا[١٠] فى نفس الأمر ٧ فالواقع واجب وما عداه مستحيل الوجود.

٥٢ - فإنْ قلتُ: قد استدل الفرغانى[١١] رحمه الله[١١] فى شرحه للقصيدة التائية[١٢] بقوله تعالى: [١٣] أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ أى ظل التكوين على المكونات[١٤] ٧ وَلَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ولم يمده على أن الحق سبحانه[١٥] لو لم يشأ إيجاد العالم لم يظهر، ٧ وكان له أن لا يشاء فلا يظهر. قلت: قولهم: [١٦] إنْ لم يشأ لم يقع، صحيح، [١٧] وقد وقع[١٧] فى الحديث: ما لم يشأ لم يكن، ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضى صدق المقدَّم أو إمكانه، فلا ينافيه[١٨] قاعدة الإيجاب ٧ فضلاً عن الاختيار الجازم المذكور،

(١) د: بمزيد
(٢) ج: يتواخاها، ز: يترجاها
(٣) ب د و: مستنكر
(٤) ج: تعالى
(٥) ب: - علم
(٦) د هـ ز: لذاته
(٧) ز: + هو
(٨) أ ب: هو، هامش أ: هى (خ)
(٩) د: - الى
(١٠) ب د: واما
(١١-١١) د: رحمه الله
(١٢) ب: الثانية
(١٣) ج: - تعالى
(١٤) ب ز: المكنونات
(١٥) هـ: تعالى
(١٦) د: - قولهم
(١٧ - ١٧) د: و قدور
(١٨) ز: ينافى

فقولهم فى الإيجاد الكلى للعالم : كان له أن لايشاء فلا يظهر ، ٧ إما (١) لنفى الجبر المتوهَّم للعقول الضعيفة ٧ (٢ وإما لأنه٢) سبحانه باعتبار ذاته الأحدية (٣) غنى عن العالمين.

٥٣ ـ فالصوفيه متفقون مع الحكماء فى امتناع صدق مقدَّم الشرطية الثانية مخالفون معهم (٤) ٧ فى إثبات إرادة زائدة على العلم بالنظام الأكمل لازمةٍ له (٥) بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما يستحيل انفكاكها العلم عن الذات .

٥٤ ـ بقى(٦) **القول فى أن الأثر القديم هل يستند إلى المختار أم لا .** ثم (٧) اعلمْ أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن (٨ القديم لايستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق٨) بالقصد(٩) إلى الايجاد مقارنٌ لعدم ما قُصد إيجادُه ضرورةً ، فالمتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفى الأثر القديم ، والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم و ذهبوا إلى نفى الاختيار .

٥٥ ـ وأما الصوفية (١٠) (١١ فهم ٧جوزوا ١١) استناد (١٢) الأثر القديم إلى الفاعل المختار وجمعوا بين إثبات الاختيار والقول بوجود (١٣) الأثر القديم ، فإنهم قالوا : أفاد (١٤) الكشف الصريح (١٥) أن الشيء ، إذا اقتضى أمراً لذاته ، أى لابشرط زائد عليه وهو المسمَّى غيراً ، وإن اشتمل على شرط أو شروط هى عين الذات كالنسب والإضافات ، فلايزال على(١٦) ذلك الأمر ويدوم له (١٧) مادامت ذاته ، كالقلم الأعلى ، فإنه أول مخلوق حيث

(١) د : ـ اما
(٢-٢) د : ولانه
(٣) ز : ـ الاحدية
(٤) د : لهم
(٥) د : لذاته
(٦) أ ب : ـ بقى ، ج : نفى
(٧) أ ب : ـ ثم
(٨-٨) د : ـ القديم . . . مسبوق
(٩) د : القصد
(١٠) أ : + قدس الله اسرارهم ، ب : + قدس الله تعالى اسرارهم
(١١-١١) ب : فجوزوا ، ج : فانهم جوزوا
(١٢) د : اسناد
(١٣) ب ج : بوجرب ، هامش ج : بوجود (خ)
(١٤) ج : فاذاً
(١٥) ج : الصحيح ، هامش ج : الصريح (خ)
(١٦) هامش د : عن
(١٧) د : به

لاواسطة [۱] بينه [۲]وبين خالقه،[۲] يدوم [۳] بدوامه . وكأنهم [٤] تمسكوا فى ذلك [٥] إلى ما [٥] ذكره الآمدى من أن سبق الإيجاد قصداً [٦] على [۷] وجود المعلول كسبق الإيجاد إيجاباً ، فكما أن سبق الإيجاد الإيجابيّ سبق بالذات لا بالزمان ، فيجوز مثله ههنا بأن يكون الإيجاد القصدى مع وجود المقصود زماناً ومتقدماً [۸] عليه بالذات ، وحينئذ جاز أن يكون بعض الموجودات واجباً فى الأزل بالواجب [۹] لذاته [۷] مع كونه مختاراً ، [۱۰] فيكونان معاً فى الوجود و إنْ تفاوتا فى [۱۱] التقدم والتأخر [۱۱] بحسب الذات ، كما أن حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات [۱۲] وإنْ كانت معها فى الزمان .

٥٦ ـ فإنْ قيل : إنا إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغى نعلم [۱۳] بالضرورة أن القصد إلى [١٤] إيجاد الموجود محال ؛ فلابدّ أن يكون القصد مقارناً لعدم [۱۵] الأثر ، فيكون أثر المختار حادثاً قطعاً ، قلنا : تقدم القصد على الإيجاد كتقدم [١٦] الإيجاد على الوجود [١٦] فى أنهما بحسب الذات ، فيجوز مقارنتها فى الوجود زماناً لأن المحال هو القصد إلى إيجاد [۷] الموجود [۱۷] بوجود قبل . [۱۸] وبالجملة فالقصد إذا [۱۹] كان كافياً فى وجود المقصود كان معه وإذا [۲۰] لم يكن كافياً فقد يتقدم عليه زماناً كقصدنا إلى أفعالنا .

---

(۱) و : واسط
(۲-۲) و : وخالقه
(۳) د : و يدوم
(٤) ج : فكانهم
(٥-٥) هامش د : بما (خ ظ)
(٦) ج : قصد
(۷) ج د ه و ز : الى
(۸) د : متقدما ، ز : و متقدم
(۹) ز : مع الواجب
(۱۰) د : سختار
(۱۱-۱۱) ب : التقديم و التأخير
(۱۲) ج: باليد ، هامش ج : بالذات (خ صح)
(۱۳) د : جزمنا .
(١٤) ب : + غير
(١٥) ز : بالعدم
(١٦-١٦) ج : الايجاب على الوجوب ، هامش ج : الايجاد على الوجود (خ)
(۱۷) ج : الموجودات ، ه : موجود
(۱۸) ج : فبله ، و : + الايجاد
(۱۹) د : ان
(۲۰) د ز : ان

٥٧ ـ فإنْ قيل : نحن إذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بأن القصد إلى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يُعْقل إلا حالَ عدمِ حصوله ،(١ كما أن إيجابه لا يعقل إلا حال حصوله ١) وإنْ كان سابقاً عليه بالذات ، وهذا المعنى ضروري لا يتوقف إلا على تصور معنى القصد والإرادة كما ينبغي . قلنا : الراجع إلى وجدانه إنما يدرك قصدَه وإرادته الحادثة الناقصة لا الإرادة الكاملة (٢) الأزلية ، ولا شكّ أنهما يختلفان (٣) حكماً ، فالأُولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف (٤) المراد عنها كثيراً ، والثانية كافية فيه (٥) فلا يمكن تخلفه [٤٠] عنها ، فأين إحداهما عن الأخرى؟

٥٨ ـ اعلم (٦) أن الصفات الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة لها اعتباران : أحدهما اعتبار نسبتها إلى الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصرفة (٧) و مرتبة غناه (٨) عن العالمين ، وهي بهذا (٩) الاعتبار أزلية أبدية (١٠) كاملة لا شائبة نقص فيها ، وثانيها أن نسبة الماهيات الغير المجعولة (١١) إلى نوره الوجوديّ (١٢) نسبة المرائي (١٣) إلى ما ينطبع فيها ، ومن شأن المتجلي بصفاته (١٤) الكمالية أن يظهر (١٥) بحسب (١٦ المَجْلَى ٧ لا ١٦) بحسبه ، فإذا تجلّى في أمر مّا ظهرت صفاته الكمالية (١٧) فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه ، ٧ فيلحقها

(١-١) د : ـ كما .... حصوله (٢) ج : الكاملية
(٣) د : مختلفان (٤) ج : يختلف
(٥) ز : في تحصيل (٦) ج و : واعلم
(٨) و : الصرف (٨) ه و ز : غنائه
(٩) ج : بهذه ، ز : هذا (١٠) د ه : و أبدية
(١١) ه : + له
(١٢) ج : الواحدي ، هامش ج : الوجودي (خ) ، ز : الوجود
(١٣) د ه : المرايا ، و : المرئي (١٤) د : الصفات ، ه و : بصفات
(١٥) د : يتحلي و يظهر (١٦-١٦) ج : المجلي لا بحسب التجلي ولا
(١٧) ه : الكاملة ، هامش ه : الكمالية (خ)

النقص لنقصان [١] المحل [٢] .

٥٩ ـ فالعارف إذا أدركها بوجدانه [٣] أضاف النقص إلى عدم[٤] قابلية المحل[٥] وأسندها [٦ إليه [٧] سبحانه [٨] كاملةً مقدسةً عن شائبة النقص وإنْ أسندها ٦] إليه[٩] ناقصةً كان هذا الإسناد باعتبار[١٠] ظهوره [١١] في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته، وغير العارف ٧ إما أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز [١٢] بعض المراتب [١٣] عن بعض ٧ أو [١٤ نفاها عنه ١٤] بالمرة، ٧ تعالى الله [١٥] عما يقول الظالمون [١٦ علوًّا كبيراً ١٦] .

٦٠ ـ **القول في كلامه**[١٧] [١٨ **سبحانه وتعالى** ١٨] . والدليل على كونه[١٩] تعالى[٢٠] متكلماً [٢١] إجماع الأنبياء [٢٢ عليهم السلام ٢٢] عليه ، [٢٣] فإنه [٢٤] تواتر عنهم أنهم كانوا يثبتون [٢٥ له الكلام ٢٥] ويقولون إنه [٢٦] تعالى أَمَرَ بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا ، ٧ وكل ذلك من أقسام الكلام [٤١] .

---

(١) ج : الى عدم قابلية ، هامش ج : لنقصان (خ)

(٢) أ ب : المجلى ، هامش أ : المحل (خ) ، ه : محله

(٣) و : بوحدته

(٤) ه ز : + قدم

(٥) أ ب : المجلى

(٦-٦) و : ـ اليه . . . . اسندها

(٧) د : + ناقصة واليه

(٨) د : + وتعالى

(٩) أ ب : + سبحانه

(١٠) د : بحسب

(١١) ه : ظهور

(١٢) ج د و : تمييز

(١٣) ز : + بعضها

(١٤-١٤) ج : ينافيه ، هامش ج : نفاها عنه (خ صح)

(١٥) د ز : ـ الله

(١٦-١٦) ه و ز : ـ علوا كبيرا

(١٧) ج : الكلام

(١٨) أ ز : ـ وتعالى ، ج د : ـ سبحانه وتعالى

(١٩) ج : انه ، هامش ج : كونه (خ)

(٢٠) د ه و : ـ تعالى

(٢١) ج : متكلم

(٢٢-٢٢) ب : عليهم الصلاة والسلام

(٢٣) د ز : ـ عليه

(٢٤) ب : ـ فانه

(٢٥-٢٥) و : الكلام له

(٢٦) أ ب : ان الله

٦١ ـ اعلم [١] أن ههنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلام الله تعالى [٢] صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، [٣] فكلام الله تعالى [٤] قديم [٣] . وثانيهما أن كلامه مؤلَّف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه [٥] تعالى [٦] حادث . فافترق المسلمون إلى [٧] فِرَق أربع ، [٧] ففرقتان [٨] منهم ذهبوا إلى صحة القياس الأول [٧] وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى [٧] وقدحت الأخرى فى كبراه ، وفرقتان أُخرَيان ذهبوا إلى صحة الثانى [٧] وقدحوا فى إحدى مقدمتى الأول [٧] على التفصيل المذكور .

٦٢ ـ فأهل الحق منهم من [٩] ذهبوا إلى صحة القياس الأول وقدحوا فى صغرى القياس الثانى فقالوا : كلامه [١٠] ليس من جنس [١١] الأصوات و الحروف [١١] بل صفة أزليه قائمة [١٢] بذات الله [١٢] سبحانه [١٣] هو بها آمِرٌ ناهٍ مُخبِر وغير ذلك ، [٤٢] يُدَلُّ عليها بالعبارة أو الكناية أو الإشارة ، فإذا عُبِّر [١٤] عنها بالعربية فقرآن و بالسريانية [١٥] فإنجيل و بالعبرانية [١٦] فتوراة ، والاختلاف على [١٧] العبارات [٧] دون المسمَّى .

٦٣ ـ والتفصيل فى هذا المقام أنه إذا أخبر الله تعالى [١٨] عن شىء أو أمر به أو نهى عنه إلى غير ذلك وأدّاه الأنبياء [١٩] عليهم السلام [١٩] إلى أممهم بعبارت دالّة عليه فلا شكّ

(١) ج : واعلم
(٢) ج : ـ تعالى
(٣-٣) ه و ز : ـ فكلام.... قديم
(٤) ج د : ـ تعالى
(٥) أ ب ج : فكلام الله
(٦) أ ب : سبحانه ، ج و ز : ـ تعالى
(٧-٧) ب ج : اربع فرق
(٨) ب ج و : فرقتان
(٩) د : ـ من
(١٠) آ ب د : + تعالى
(١١-١١) د : الحروف والاصوات
(١٢-١٢) د : بذاته
(١٣) أ ب د : تعالى
(١٤) ز : اعتبر
(١٥) ج : أو بالسريانية
(١٦) ج : أو بالعبرانية ، و : و بالعمرانية
(١٧) د و : فى
(١٨) ج : ـ تعالى ، ه و ز : سبحانه
(١٩) ب : عليهم الصلاة والسلام ، ج : ـ عليهم السلام

أن هناك أموراً [١] ثلاثة : معانيَ [٢] معلومة و عبارات دالّة عليها معلومة أيضا وصفة يتمكن بها من [٣] التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات [٤] لإفهام المخاطبين، [٤٣] ولا شك فى قِدَم هذه الصفة بالنسبة إليه سبحانه ، [٥] وكذا فى قدم صورة معلوميّة [٦] تلك المعانى والعبارات بالنسبة إليه تعالى، [٧] فإنْ كان كلامه تعالى [٨] عبارة عن تلك الصفة فلاشك فى قدمه، و إنْ كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات [٩] فلا شك أنها ٧ باعتبار معلوميتها [١٠] له سبحانه أيضا قديمة ، ولكن لايختصّ هذا القِدم [١١] بها بل يعمّها ٧وسائرعبارات المخلوقين و مدلولاتها لأنها [١٢] كلها معلومة لله [١٣] سبحانه [١٤] أزلاً وأبداً . و إنْ كان عبارةً عن أمر وراء هذه الأمور الثلاثة فليس على إثباته دليل ٧يقوم على ساق .

٦٤ ـ وما أثبته المتكلمون [١٥] من الكلام النفسى ٧فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر، و إن كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة ٧ فلاشكّ أن قيامها به سبحانه ليس إلّا باعتبارصورة معلوميّتها، فليس صفة برأسها بل هو [١٦] من جزئيّات العلم ، ٧وأما المعلوم فسواءٌ كان [١٧] العبارات [١٨] أو مدلولاتها فليس قائماً به سبحانه فإنّ العبارات بوجودها الأصيل من مقولة الأعراض الغيرالقارّة ، ٧ وأما مدلولاتها

---

(١) ز : امور
(٢) ج و : معانٍ
(٣) ب : فى
(٤) و : العبارة
(٥) ه : + وتعالى
(٦) هامش ج : مفهومية (خ)
(٧) ج : ـ تعالى
(٨) ج ه : ـ تعالى
(٩) ز : والعبارة
(١٠) ج ه و ز : معلوميته
(١١) و : القديم
(١٢) ز : ـ لانها
(١٣) ز : له
(١٤) د : تعالى
(١٥) ه : المتكلمين
(١٦) د : ـ هو
(١٧) أ ب : كانت
(١٨) ب : العبارة

فبعضها من قبيل الذوات [١] و بعضها من قبيل [٢] الأعراض الغير القارّة ، ٧ فكيف يقوم [٣] به سبحانه [٤] ؟

٦٥ ـ ولنذكر [٥] فى هذا المقام ٧ كلام الصوفية ليتضح ماهوالحق إن شاءالله تعالى.

[٤٤] قال الإمام حجة الإسلام [٦] رحمه الله [٦] : الكلام على ضربين أحدهما مطلق [٧] فى حق البارى ، [٨] والثانى فى حق الآدميين ، أما الكلام الذى ينسب إلى البارى تعالى [٩] فهو صفة [١٠] من صفات الربوبيّة ، فلاتشابُهَ بين صفات البارى تعالى وصفات [١١] الآدميين، فإنّ صفات الآدميين زائدة على ذواتهم لتتكثر [١٢] وحدتُهم وتتقوم [١٣] أنيّتُهم [١٤] بتلك الصفات و تتعين [١٥] حدودُهم و رسومهُم بها ، ٧ وصفة البارى تعالى [١٦] لاتحدّ [١٧] ذاتَه ولاترسمه [١٧] ٧ فليست إذن أشياءَ [١٨] زائدةً [١٩] على العلم الذى هو حقيقة هويّته تعالى .

---

(١) ز : + و بعضها من قبيل الاعراض القارة
(٢) ه : ـ قبيل
(٣) ب ه : تقوم
(٤) د : + و تعالى
(٥) د : فلنذكر
(٦-٦) أ : رضى الله عنه ، ب : رضى الله تعالى عنه ، د قدس سره ، ز : رحمه الله تعالى
(٧) أ ب : يطلق ، د : ـ مطلق
(٨) أ ب د : + تعالى
(٩) ج : ـ تعالى
(١٠) أ ب : + له
(١١) و : و بين صفات
(١٢) ج : لتكثير ، د و ز : لتكثر
(١٣) ج : و بتقويم ، د : وتقوم ، ز : ويتقوم
(١٤) ج : ابنيتهم
(١٥) ب ج ه و ز : و يتعين ، د : و تعين
(١٦) ج ه و : ـ تعالى
(١٧-١٧) ج : و ذاته لاترسم ، و : بذاته ولاترسم ، ز : ذاته ولا يرسمه
(١٨) ه و : شيئا
(١٩) هامش ج : + متعددة (ن) ، ه و : زائدا ، ز : و زائدة

٦٦ ـ ومن أراد أن يعدّ صفات البارى (١) فقد أخطأ ، فالواجب على العاقل أن يتأمل و يعلم أن صفات البارى (٢) لاتتعدد (٣) ولاينفصل بعضها عن بعض إلا فى مراتب العبارات وموارد الإشارات ، و إذا أضيف علمه (٤) إلى استماع دعوة المضطرين يقال سميع ، و إذا أضيف (٥) إلى رؤية ضمير الخلق (٦) يقال بصير ، و إذا أفاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الأسرار (٧) الألهية و دقايق جبروت ربوبيته (٨) يقال متكلم ، فليس بعضه آلة السمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الكلام ، ٧ فإذن كلام البارى (٩) ليس شيئا سوى إفادته (١٠) مكنونات علمه على من يريد إكرامه ، كما (١١) قال (١٢) تعالى: وَلَمَّا (١٣) جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا (١٤) وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ ، شرّفه الله(١٥) بقربه وقرّبه (١٦) بقدسه وأجلسه على بساط أنسه و شافهه (١٧) بأجلّ صفاته وكلّمه بعلم ذاته ، كما (١٨) شاء تكلم و كما أراد سمع .

٦٧ ـ و فى الفتوحات المكية (١٩ قدّس الله سرّ مصدرها ١٩) أن المفهوم من كون القرآن حروفاً أمران : الأمر الواحد المسمّى (٢٠) قولاً وكلاماً ولفظاً ، والأمر الأخر

(١) ب د : + تعالى
(٢) ج : + تعالى
(٣) د و ز : يتعدد
(٤) د : + سبحانه
(٥) ج ز: + علمه
(٦) ج : الخلائق ، ز : الحقه
(٧) د : أسرار
(٨) أ ب: الربوبية ، هامش أ : ربوبيته (خ)
(٩) ب د : + تعالى
(١٠) أ ب ج : افاضة ، هامش أ : افادته (خ) افادة (خ)، د : افادته واضافته.
(١١) أ ب ج : ـ كما
(١٢) و : + الله
(١٣) أ ب ج د ه و ز: فلما
(١٤) و : لميقاته
(١٥) ب : ـ الله ، د : + تعالى
(١٦) ز : ـ و قربه
(١٧) و : شافهه
(١٨) ج : فكما
(١٩-١٩) ب : قدس الله مصدرها ، د و ز : قدس الله تعالى سر مصدرها
(٢٠) ج د : يسمى

يسمَّى كتابهٌ ورقماً وخطّاً ، (١ والقرآن يـُخطّ ١) فله حروف الرقم ويُنْطَق (٢) به (٣) فله حروف اللفظ ، فلِمَا (٤) يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها ؟ هل لكلام الله الذى هو صفته (٥) ؟ أو هل للمترجم عنه ؟ فاعلمْ (٦ أن الله قد أخْبَرَنا بِنَبِيِّه ٦) (٧ صلى الله عليه وسلم ٧) (٨ أنه سبحانه ٨) يتجلى فى القيامة (٩) (١٠ فى صور ١٠) مختلفة فيُعْرَف (١١) ويُنْكَر ، (١٢) (١٣ ومن كانت حقيقته تقبل ١٣) التجلى فلا (١٤) يُبْعِد أن يكون الكلام بالحروف المتلفَّظ بها المسمَّاة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله ، و كما نقول (١٥) تجلّى فى صورة كما يليق بجلاله ، كذلك نقول : (١٦) تكلم بحرف (١٧) وصوت كما يليق بجلاله . وقال (١٨) رضى الله (١٩) عنه بعد كلام طويل : فإذا تحقَّقْتَ ماقرَّرناه (٢٠) تبيَّنْتَ (٢١) أن كلام الله (٢٢) هذا (٢٣) المتلو المسموع المتلفظ به المسمَّى قرآناً وتوراةً و زبوراً وإنجيلاً .

(١-١) د : ـ والقرآن يخط
(٢) د : وينطبق
(٣) ب و ز : ـ به
(٤) أ ب د : + ذا
(٥) ز : صفة
(٦-٦) أ : ان الله تعالى قد اخبرنا نبيه ، هامش أ : بنبيه (خ) ، ب : ان الله تعالى قد اخبر نبيه ، ج : انه قد اخبرنا نبيه ، و : ان الله اخبرنا بنبيه
(٧-٧) أ و : عليه السلام ، هامش أ : صلى الله عليه وسلم (صح) ، د : ـ صلى ... وسلم
(٨-٨) ه : ـ انه سبحانه
(٩) ج : يوم القيامة
(١٠-١٠) ج د : بصور ، ه : على صور هامش ه : فى صور (خ)
(١١) د : + الناس
(١٢) و : و تلك
(١٣-١٣) أ : ومن كان حقيقته يقبل ، ب : ومن كان حقيقته تقبل ، ج : فمن كانت حقيقته تقبل ، د : ومن كانت حقيقته يقبل ، و : من كانت حقيقته يقبل
(١٤) ج : لا
(١٥) و : يقال
(١٦) و : يقول
(١٧) و : بحروف
(١٨) أ ب : + ايضا
(١٩) د : + تعالى
(٢٠) د : قرأناه
(٢١) ج : يثبت
(٢٢) أ ب د : + تعالى
(٢٣) و : مبدا

٦٨ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى [١] [٢] قدس الله سره [٢] فى تفسير الفاتحة: كان من جملة ما منّ الله [٣] على عبده، أراد به نفسه، أن [٤] أطلعه على بعض اسرار كتابه الكريم الحاوى [٥] على كل [٥] علم [٦] جسيم، وأراه [٧] أنه ظهر [٧] عن مقارعة غيبية واقعة بين صفتى [٨] [٩] القدرة والإرادة [٩] منصبغاً [١٠] بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة، لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام، وعيّنه [١١] حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعيّة والاستلزام [١٢].

٦٩ ـ فالذى [١٣] يظهر من كلام هؤلاء الأكابر [٧] أن الكلام [١٤] الذى هو صفته سبحانه ليس سوى [١٥] إفادته و إفاضته [١٦] مكنونات علمه على من يريد إكرامه، [٧] وأن الكتب المنزلة المنظومة [١٧] من حروف و كلمات كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه، لكنها [١٨] من بعض صور تلك الإفادة والإفاضة [١٩] ظهرت بتوسط العلم والإرادة والقدرة فى البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة، يعنى عالم المثال، من بعض [٢٠] مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه. [٢١]

---

(١) د ه و : القنوى، ز : القونيوى (٢-٢) ب د : قدس سره
(٣) ج ز : + به، د : + تعالى، و: + تعالى به
(٤) ج : اذ (٥-٥) ج : لكل
(٦) و : ـ علم (٧-٧) ج : آية ظهرت
(٨) و : صفة (٩-٩) ج : الارادة والقدرة
(١٠) ج و : متصفا، هامش ج : منصبغا (خ)، ه : ومتصبغا
(١١) ج : وغيبه (١٢) و : ـ والاستلزام
(١٣) د ه و: والذى (١٤) د : ـ الكلام
(١٥) د : الا (١٦) ب : وافاضة، و : + والاستلزام
(١٧) ج : + الكلمات (١٨) و : لكونها
(١٩) ج : الاضافة، هامش ج : الافاضة (ظ)
(٢٠) د : + من (٢١) د و : + و تعالى

٧٠ ـ فالقياسان المذكوران فى صدر (١) المبحث (٢) ليسا بمتعارضين فى الحقيقة، فإن المراد بالكلام فى القياس الأول الصفة القائمة بذاته سبحانه، (٣) وفى الثانى ما ظهر (٤) فى البرزخ من بعض المجالى الإلهية، والاختلاف الواقع بين فِرَق المسلمين لعدم الفَرْق بين الكلامين والله سبحانه أعلم.

٧١ ـ قال بعضهم فى قوله تعالى وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً : اعلمْ (٥) أن هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التى يقع (٦) التقاول فيها، فإنْ كان واقعاً فى (٧ العالم المثالىّ ٧) فهو شبيه بالمكالمة (٨) الحسيّة، وذلك بأنّ يتجلّى لهم الحقّ (٩) تجلياً مثالياً كتجليه لأهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحوّل، و إنْ كان واقعاً فى عالم الأرواح من حيث تجرّدها فهو كالكلام النفسىّ، فيكون قول الله (١٠) لهم إلقاءَه (١١) فى قلوبهم المعنى المُرادَ. ومن هذا يتنبه الفَطِن على كلام الله تعالى (١٢) و مراتبه، فإنه عين المتكلم فى مرتبةٍ ومعنى قائم به فى أُخرى كالكلام النفسى، و إنه مركب من الحروف و معبَّر (١٣) بها (١٤ فى عالمَىِ المثال والحس ١٤) بحسبهما.

---

(١) ﻫ : ـ صدر
(٢) ﻫ و : البحث
(٣) د : تعالى
(٤) ج : ظهرت
(٥) د : ـ اعلم
(٦) د : تقع
(٧-٧) ج د : عالم المثال، ﻫ : العالم المثال
(٨) ﻫ و ز : للمكالمة
(٩) د : + سبحانه وتعالى
(١٠) ب : + تعالى، د + سبحانه و تعالى
(١١) د : + سبحانه وتعالى
(١٢) د : + وتقدس، ﻫ و ز : ـ تعالى
(١٣) ج : و تعين، هامش ج : و معبر (خ صح)
(١٤-١٤) أ ب : فى العالم المثالى والحسى، هامش أ : فى عالمى المثال والحس، ج ﻫ : فى عالمى المثالى والحسى، و : فى عالم المثالى والحسى

٧٢ ـ [١] **القول فی بیان أن لا قدرة للممكن** [١]. ذهب الشيخ ابوالحسن الأشعری [٢] رحمه الله [٢] إلى أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى [٣] وحدها ، وليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل [٤] الله سبحانه [٥] [٧] أجرى عادته بأنه [٦] يوجد فی العبد قدرة واختياراً، [٧] [٨] فإذا لم [٨] يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها، [٩] فيكون فعل العبد مخلوقاً لله [١٠] إبداعاً و إحداثاً و مكسوباً للعبد ، و المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته و إرادته من غير أن يكون هناك منه [١١] تأثير أو مدخل فی وجوده سوى كونه محلاً له . [٤٥]

٧٣ ـ وقال الحكماء : هی واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف [١٢] بقدرة يخلقها [١٣] الله تعالى فی العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع .

٧٤ ـ ومذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود أن الوجود [١٤] الحق [١٥] سبحانه وتعالى [١٥] لما تنزّل من مرتبة وحدته و إطلاقه إلى مراتب [١٦] التكثر [١٧] والتقيد [١٨] إنما

(١-١) د : القول فی أفعال العباد ، ه و : ـ القول . . . للممكن ، هامش و : القول فی الاختيار (صح) ز : فی بیان ان لاقدرة للممكن
(٢-٢) أ : رضی الله عنه ، ب : رضی الله تعالى عنه ، د و : ـ رحمه الله
(٣) أ ب ه : ـ تعالى
(٤) ب : + ان
(٥) ب : ـ سبحانه، و : + تعالى
(٦) ب : بأن، هامش أ : بأنه (خ)
(٧) د : واختيار
(٨-٨) هامش ج : اما اذا لم (ن)
(٩) ز : لها
(١٠) د ز : + تعالى
(١١) د : ـ منه
(١٢) ج : + عنها
(١٣) ز : يخلقه
(١٤) ج : وجود
(١٥-١٥) أ : تعالى ، ط : سبحانه
(١٦) ط : مرتبة
(١٧) د ط : الكثرة ، هامش أ : الكثرة (خ)، هامش د : التكثر (خ)، ج : الكون
(١٨) ج د ط: التقييد، هامش د : التقيد (خ)

تنزل بأحدية جمع (١) جميع صفاته وأسمائه ، فكما تقيدت (٢ ذاته فى هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل ٢) كذلك تقيدت (٣) صفاته وأسماؤه بحسبها ، فعلم العباد (٤ وإرادتهم وقدرتهم ٤) كلها صفات الحق سبحانه (٥) تنزلت من مرتبة إطلاقها (٦ إلى مراتب التقيد ٦) بحسب استعدادات العباد ، (٧) فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها (٨) لكن بعد تنزلها إلى مراتبهم (٩) وظهورها فيهم وتقيّدها بحسب استعداداتهم ، وليس لهم قدرة وراء ذلك . ومعنى كونها (١٠ مكسوبة لهم ١٠) أن (١١ لخصوصيات استعداداتهم ١١) مدخلاً فى تقيد القدرة المتعلقة بها (١٢) المؤثِّرة فيها لا أن لهم تأثيراً فيها .

٧٥ ـ **القول (١٣ فى صدور الكثرة عن ١٣) الوحدة** . ذهب (١٤) الأشعرية (١٥) إلى جواز استناد آثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط ، وكيف لايجوّزون ذلك وهم قائلون بأن جميع الممكنات المتكثرة (١٦) كثرةً لاتحصى مستندة (١٧) بلا واسطة إلى الله تعالى ٧ مع كونه (١٨) منزهاً (١٩) عن التركيب .

---

(١) أ : ـ جمع
(٢-٢) ج ط : الوجود بحسب المراتب
(٣) ط : تقيد
(٤-٤) ج : وقدرتهم وارادتهم
(٥) أ : + وتعالى
(٦-٦) ج : ـ الى .... التقيد ، د ط : الى ... التقييد ، هامش د : التقيد (خ)
(٧) د : القوابل ، هامش أ : القوابل (خ)
(٨) ط : ـ وحدها
(٩) ج ط : مرتبتهم
(١٠-١٠) ط : منسوبة اليهم .
(١١-١١) د : لهم
(١٢) ج : + الغير
(١٣-١٣) ج : فى صدور الكثرة من ، د : فى صدور الكثير من ، هامش د : صدور الكثرة عن الوحدة ، ط : فى كيفية صدور الكثرة عن
(١٤) د : ذهبت
(١٥) أ : الاشاعرة ، هامش أ : الاشعرية (خ)
(١٦) د : الكثيرة
(١٧) د : مستند
(١٨) ج : + تعالى
(١٩) ط : متنزها

٧٦ ـ والحكماء منعوا جواز[١] استناد الآثار المتعددة إلى [٢ المؤثرالواحد البسيط ٢] إلا بتعددآلاته ،[٣] كالنفس الناطقة [٤] يصدر[٥] عنهاآثاركثيرة بحسب تعدد آلاتها التى هى الأعضاء والقوى الحالّة فيها أو بتعدد [٦ شرط أوقابل٦] كالعقل الفعّال على رأيهم، فإن الحوادث فى [٧ عالم العناصر٧] مستندة إليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة .

٧٧ ـ وأما [٨] البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لايكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاتهالحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل،كالمبدأ الأول ، فلايجوز أن يستند إليه إلا أثر واحد . وبنوا على ذلك كيفية صدور[٩] الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى إن شاءالله تعالى . ولا يلتبس[١٠] عليك أن الأشاعرة لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة . [١١]

٧٨ ـ ولكلٍ من الفريقين دلائل على ما ذهبوا إليه و قوادح فيما ذهب إليه مَنْ يخالفه ، ٧ والظاهر أن الحق ما ذهب إليه الحكماء من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ولهذا وافقهم الصوفية المحققون فىذلك،لكن خالفوهم [١٢] فى كون المبدأ الأول كذلك،فإنهم يثبتون له [١٣] تعالى [١٤] صفاتٍ ونسباً [١٥ مغايرة له عقلاً ١٥] لا خارجاً كما سبق ، فيجوّزون [١٦] أن يصدر عنه باعتباركونه مبدأً للعالم كثرةٌ من حيث كثرةِ

---

(١) ط : ـ جواز
(٢-٢) ط : مؤثر واحد بسيط
(٣) ط : الالة
(٤) د : + فانه
(٥) أ : تصدر
(٦-٦) ط : الشرط والقابل
(٧-٧) أ : العالم العنصرية ،ط : عالم العنصر
(٨) ط : فان
(٩) د : صدو
(١٠) ط : + ولا يذهب
(١١) ج : فائدة
(١٢) ج : خالفهم
(١٣) ط : لله
(١٤) د : سبحانه و تعالى
(١٥-١٥) أ : تغايره عقلا ، د : مغايرة عقلا
(١٦) ج : فيجوز

صفاته[١] واعتباراته، وأما من حيث وحدته الذاتية فلايصدر عنه إلا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات، وبواسطته يلحقه[٢] سائر الاعتبارات وبواسطة[٣] كثرة الاعتبارات كثرة وجودية حقيقية .

٧٩ ـ فالصوفية [٤] يوافقون الحكماء فى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقى، ويخالفونهم فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول ، و يوافقون المتكلمين فى تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الأول و يخالفونهم فى تجويز صدور[٥] الكثرة عن الواحد الحقيقى .

٨٠ ـ ولما كان المتكلمون يجوّزون استناد الآثار الكثيرة إلى الواحد الحقيقى لاحاجة لهم إلى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء والصوفية ، فالحكماء يجوزون أن يصدر عن الواحد أشياء كثيرة باعتبارات [٦] مختلفة ، كما أن الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه [٧] والثلثية [٨] باعتبار الثلاثة معه[٩] وعدم الانقسام باعتبار وحدته لاغير.

٨١ ـ ولما كان المبدأ الأول عندهم واحداً من كل الوجوه كان معرفة الوجه فى صدور [١٠] الكثرة عنه [١٠] محتاجة [١١] إلى لطف قريحة ، فنورد الوجه الممكن فيه،[١٢] وهو[١٣] أن نفرض [١٤] الواحد الأول [١٥] ا، و الصادر عنه ب و هو فى المرتبة الثانية ، فلا ا بتوسط ب يكون أثر وليكن ج و لـب وحده أثر وليكن د، وهما فى المرتبة الثالثة ، ثم

---

(١) ج : + ونسبه
(٢) ج : تلحقه
(٣) ج : و بواسطته
(٤) ط : + رحمهم الله تعالى
(٥) ج : صدوره
(٦) ج : ـ باعتبارات
(٧) ج : ـ معه
(٨) ج : و ثلاثية
(٩) ج : ـ معه
(١٠ـ١٠) د : الكثير منه
(١١) أ ج د : محتاجا
(١٢) د : ـ فيه
(١٣) د : فهو
(١٤) أ : يفرض
(١٥) ج : + و هو المرتبة الاولى ، ط : + تعالى

يكون ل ا مع ج أثروليكن ه، و ل ا ب مع ج أثر وليكن ز،[١] و ل ا مع د أثروليكن ح، و ل ا ب مع د أثر وليكن ط ، و لِيب مع ه[٢] أثر وليكن ىِ ، و لِيب مع د أثر وليكن ك،[٣] و ل ج وحده أثر وليكن ل، و ل ز[٤] وحده أثر وليكن م ، و ل ج د معاً أثر وليكن ن ، و من ا ج د أثر وليكن س ، و من ب ج د أثر وليكن ع ، و من ا ب ج د أثر وليكن ف .

٨٢ ـ المرتبة الأولى ا . المرتبة الثانية ب من ا . المرتبة الثالثة ج من ا ب ، و د من ب . المرتبة الرابعة[٥] ة من ا ج، ز من ا ب ج ، [٦ ح من ا د، ٦] ط من ا ب د ، [٧ ى من ب ج، ٧] [٨ ك من ب د، ٨] ل من ج، [٩ م من د، ٩] [١٠ ن من ج د، ١٠] [١١ س من ا ج د، ١١] [١٢ ع من ب ج د، ١٢] [١٣ ف من ا ب ج د، ١٣] وهذه [١٤ اثنتا عشرة ١٤] وهى فى[١٥] المرتبة الرابعة .

٨٣ ـ و إنْ اعتبرنا الأسافل بالنظر إلى الأعالى،[١٦] مثلاً ب بالنظر إلى ا ، و ج بالنظر إلى ا و إلى ب و إليهما،[١٧] وكذلك فى د[١٨] بالنظر إلى ا و إلى ب و إلى كليهما

---

(١) د : ن
(٢) د : ج
(٣) ج : ل
(٤) ج : ولد ، د : ولن ، ط : ولب
(٥) ج : + من
(٦-٦) د : ل من ا ى
(٧-٧) د : ى من ا ج
(٨-٨) د : ك من ب ى
(٩-٩) أ : م من ز ، د : م من ى، ط : م من ب
(١٠-١٠) د : ن من ج ى
(١١-١١) د : س من ا ج ى
(١٢-١٢) ج : ع من ا ب ج د، د : ع من ب د ج ى ، ط : ع ف من ا ب ج
(١٣-١٣) د : ف من ا ب ج ى ، ط : د سن ب ج د
(١٤-١٤) ج : اثنى عشرة ، ط : اثنا عشر
(١٥) أ : ـ فى
(١٦) د : العالى
(١٧) ج : والى كليهما
(١٨) د : ط

وعلى هذا القياس فيما دونها (١) صارت الآثار والاعتبارات أكثر من ذلك ، فإن (٢) تعدّينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة ومابعدها صارت الآثار والاعتبارات بلانهاية، ويمكن أن يكون للأول (٣) باعتبار كل واحد منها فعل وأثر، فيصدر منه (٤) بهذه الاعتبارات موجودات لانهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض .

٨٤ ـ قالوا : ويكون (٥) في العقل الأول بعد صدوره عن المبدأ الواحد (٦) أربعة اعتبارات : أحدها وجوده وهو له من الأول ، (٨) وماهيته (٩) وهي له من ذاته ، وعلمه (١٠) بالأول وهو له بالنظر إلى (١١) الأول ، (١٢) وعلمه (١٣) بذاته وهو له بالنظر إلى نفسه ، فصدر (١٤) عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك و مادته وعقله و نفسه ، و إنما أوردوا (١٥) ذلك بطريق المثال ليُوقَفَ (١٦) على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بأن الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد إلا واحد .

٨٥ ـ ولم يدّعوا أنهم واقفون (١٧) على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة، (١٨) ولم يتعرضوا لغير الأفلاك التسعة ، و إنما أثبتوا عقولاً عشرة لأنه لا يمكن أن يكون أقل

---

(١) ج : دونهما
(٢) د : بأن
(٣) ج : + تعالى
(٤) ط : عنه
(٥) ج ط : يكون
(٦) ج : المواحد، ط : + تعالى
(٧) أ ج د : أربع
(٨) د ط : + تعالى
(٩) أ : والثاني ماهيته ، هامش د : الثاني (صح)
(١٠) أ : والثالث علمه، هامش د : الثالث (صح)
(١١) أ ج د : في
(١٢) ط : + تعالى
(١٣) أ : والرابع علمه، هامش د : الرابع (صح)
(١٤) ج : فيصدر
(١٥) ج : او روا
(١٦) أ ج : ليتوقف
(١٧) ج : وافقوه
(١٨) د : المنكثرة

منها نظراً [١] إلى الأفلاك التسعة [٢] الكلية ، [٣ وأما أكثر ٣] فقد ذكروا أن الأفلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ، ويجب أن يكون لكل واحد عقل ونفس ، ولم يتعرّضوا للكواكب [٤] السيّارة والثابتة ، [٥] فجوّزوا [٦] أن يصدر من [٧] المبدأ الأول وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض و باعتبار دون اعتبار ، ٧ وهذه الاعتبارات ليست مفروضة [٨] وليست [٩] بعلة [١٠] تامّة لشيء ، [١١ بل إنما ١١] هی اعتبارات انضافت [١٢] إلى مبدأ واحد ، فتكثر [١٣] بسببها معلولاتـه ، [١٤] ولايجب كون الاعتبارات أموراً وجوديةً عينيةً بل يكفی كونُها عقليةً ، فإنّ الفاعل الواحد تفعل بسبب اختلاف أمور عقلية وجودية أو عدمية أفعالا [١٥] كثيرةً .

٨٦ ـ وأما الصوفية المحققون فقد جوّزوا فی المبدأ الواحد كثرة الاعتبارات المنتشئة [١٦] بعضها عن بعض المبتدئة [١٧] عن [١٨] اعتبار واحد هو الصادر الأول ، وينتشیء [١٩] منه [٢٠] الاعتبارات الأُخَر ، ويصدر [٢١] بتوسط هذه الاعتبارات أمور وجودية عينية فی مرتبة واحدة .

---

(١) ج : بالنظر
(٢) ج : ـ التسعة
(٣) ج : وما اكثر منها ، ط : لا لانها لايجوز ان تكون اكثر
(٤) ج : + السبعة
(٥) هامش د : والثوابت (خ)
(٦) ج : فيجوز
(٧) ج ط : عن
(٨) ج : معرضة
(٩) ط : ولا
(١٠) ج : علة
(١١-١١) أ : و الما ، ط : انما
(١٢) ج : اضافت
(١٣) ج : فيكثر
(١٤) ج : معلوماته ، د : معلولات
(١٥) ط : أفعال
(١٦) هامش د : المتشعبة (خ)
(١٧) ج : المبتدأة
(١٨) أ : من
(١٩) ج : و ينشیء ، ط : فينتشیء
(٢٠) ط : عنه
(٢١) ج : تصدر

٨٧ ـ وهذه الأمور الوجودية تنقسم (١ أولاً إلى قسمين : ١) قسم لا حكم للإمكان فيه إلا من(٢) وجه واحد وهو كونه فى حقيقته ممكناً مخلوقاً، فإمكانه فيه معقول بالنظر إليه، فلا يتوقف (٣) قبولُه للوجود من مُوجِده واتّصافُه به على شرط غير الحق سبحانه، وهذا القسم له الأوّلية الوجودية فى مرتبة الإيجاد، ويختص بهذه المرتبة (٤) القلم الأعلى والملائكة المهيّمنة (٥) والكُمَّل والأفراد من بعض الوجوه، (٦) يعنى من حيث (٧ أرواحهم المجردة٧) لا من حيث تعلقها (٨) بأبدانهم العنصرية، والقسم الآخر، مع أنه ممكن(٩) فى ذاته، (١٠ وجوده متوقف١٠) على أمر وجودى غير (١١ محض الوجود١١) الحق، (١٢) وهذا الأمر الوجودى إما واحد كالقلم مع اللوح وإما أكثر كما فى سائر الموجودات.

٨٨ ـ وظهر(١٣) من هذا التقرير(١٤) أن الصادر الأول على مذهب الحكماء موجود عينى لا موجودَ فى رتبته (١٥) وهو العقل الأول، وعلى مذهب الصوفية (١٦) نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات لا العقل الأول، فإنهم يثبتون فى رتبته(١٧) موجودات أُخَر كما سبق.

(١-١) ج : أول ما ينقسم قسمين ، د : الى ما ينقسم قسمين ، ط : أول ما تنقسم الى قسمين

(٢) ج : فى

(٣) أ : + عليه

(٤) ج : الرتبة

(٥) ج : المهيمية

(٦) ج : الوجود

(٧-٧) هامش أ : تجرد (ظ) [أرواحهم]

(٨) د : تعقلهم ، هامش د : تعلقهم (خ)

(٩) ج : يمكن

(١٠-١٠) ج : وجوده يتوقف ، د : يتوقف وجوده

(١١-١١) ج : مختص بوجود

(١٢) د : + سبحانه ، ط : + تعالى

(١٣) ط : فظهر

(١٤) ج : التقدير

(١٥) ج د : مرتبته

(١٦) ط : + رحمهم الله تعالى

(١٧) ج : رتبة، د : مرتبته

٨٩ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١قدس الله سره١) : وذلكَ الواحد الصادر أولاً (٢) عندنا هو الوجود العامّ المُفاض على أعيان الممكنات ، يعنى الأعيان الثابتة لها ، وهذا الوجود مشترك بين القلم الأعلى الذى هو أول موجود عند الحكيم المسمّى بالعقل الأول (٣) أيضا وبين(٤) سائر الموجودات، وليس(٥) ذلك الصادرالواحد هوالعقل الأول كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة: ثم قال (٦ قدس سره٦) بعد ذلك : وهذا الوجود العامّ ليس بمغاير فى الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد عن الأعيان والمظاهر إلا بنسب واعتبارات كالظهور والتعين والتعدد الحاصل له بالاقتران و قبول حكم الاشتراك .

٩٠ ـ ولا يخفى على الفطن (٧) أنه إذا لم يكن الوجود مغايراً (٨) للوجود الحق(٩) فى الحقيقة لم يكن الصادر(١٠) هوالوجود العامّ باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانبساط ، (١١ فالصادر الاول عندهم فى الحقيقة هونسبت العموم والانبساط ، ١١) فإنه لولم ينبسط أولاً ولم يتصور بصور الأعيان الثابتة فى العلم(١٢) لم يتحقق قابل أصلاً ، وبعد ما تحققت القوابل لولم ينبسط عليها لم يوجد موجودعينى أصلاً .

٩١ ـ و بهذه النسبة الانبساطية (١٣) تحققت النسب (١٤) الأسمائية(١٥) للذات الإلهية

(١-١) أ : ـ قدس الله سره ، د : قدس سره ، ط : قدس الله تعالى سره
(٢) د : الاول
(٣) أ د : ـ الاول
(٤) ج : وهى
(٥) أ : ليس
(٦-٦) أ : قدس الله سره
(٧) ج : + العارف
(٨) أ : باعتبار مغايرته ، هامش أ : باعتبار مغايراً للوجود (خ صح)
(٩) د : + سبحانه ، ط : + تعالى
(١٠) ط : + الاول
(١١-١١) ج ط : ـ فالصادر .... والانبساط
(١٢) ط : + المحقق
(١٣) أ : والانبساط ، هامش أ : الانبساطية (خ)
(١٤) ط : النسبة
(١٥) ج : الايجابية

والحقائق الكونية فى مرتبة العلم الألهى ، فهى سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها إلى (١ اعتبار آخر ، ١) بل الاعتبارات كلها مترتبة عليها ، وانبساط الوجود بالظهور بصور (٢) القوابل ليس بالمرة ، بناء على أصل امتناع صدور الكثرة من (٣) الواحد الحقيقى ، فيجب أن يظهر بصورة قابل من القوابل وينتشىء (٤) منها (٥) الظهور بصور سائر القوابل (٦ منتشئاً بعضها من بعض .

٩٢ - وأما انبساطه على القوابل ٦) لإيجادها (٧) فى العين (٨ فلايلزم أن يكون ٨) على تلك النسبة ، فيمكن أن يكون الصادر أولاً بالوجود العينى اكثر من واحد كما ذهب إليه الصوفية الموحِّدة (٩ قدس الله أسرارهم ٩) .

---

(١) ج ط : اعتبارات آخر (٢) ج : بصورة

(٣) ط : عن (٤) ط : ينشأ

(٥) أ : بها ، هامش أ : منها (خ) منه (خ اصح)

(٦-٦) ج : - منتشئا .... القوابل (٧) ط : لاتحادها

(٨-٨) أ : فلابد ان يكون ، هامش أ : فلا يلزم ان يكون ، ج : - فلا .... يكون ، ط : فلا يكون

(٩-٩) ج : - قدس الله اسرارهم ، د : قدس الله تعالى اسرارهم ، ط : رحمهم الله تعالى

حواشي الجامي

على

الدرة الفاخرة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

١ ـ وذهب[١] بعضهم إلى أن منشأ الاختلاف هو إطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات، فمن ذهب[٢] إلى أنه زائد على الذات أراد به الكون ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات، فعند تحرير[٣] المبحث[٤] يرتفع الاختلاف. [٥] ويخدشه[٦] أن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة فائدة.

٢ ـ (١) فإنْ قلتَ: يلزم على مذهب المتكلمين أن يكون لكل شيء وجودان [أ] وعلى مذهب الحكماء ثلاثة[٧] وجودات، [ب] قلتُ: أُجِيب من جانب المتكلّمين بأنّ[٨] ٧ معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً، و من جانب الحكماء بأن هذا التغاير ٧ إنما هو بحسب العقل[٩] لا غير فليس في الخارج للإنسان مثلاً أمر هو الماهية وآخر هو[١٠] الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان، على أنّا لو فرضنا كون الوجود زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضا[١١] كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم[١٢] العامّ أو الحصة منه صورة عقلية محضة، ٧ ولو

(أ هـ م ن)

(١) أ هـ: ذهب

(٢) م: ـ ذهب

(٣) ن: تجوير

(٤) أ: البحث

(٥) أ: الاختلافات

(٦) هـ: يجد فيه، م: يجد منه

(أ هـ م ن)

(٧) م ن: ثلاث

(٨) م: + قلت

(٩) ن: التعقل

(١٠) م: ـ هو

(١١) ن: ـ ايضا

(١٢) أ: المفهوم

سُلِّم فاتحاد (١) الموضوع و المحمول بحسب الخارج ضرورى ، فمن أين يلزم فى الانسان وجودان .

(٢) وفيه تأمل، فإن اتصاف الماهية بالوجود إنما هو فى العقل لا فى الخارج ٧ كما حُقِّق فى موضعه ، فإذا (٢) تغاير الوجودان (٣ عقلاً يلزم أن يكون للماهية وجودان ٣) كما لايخفى، وأجيب عنه ٧ بأن الوجود العقلى نوعان : وجود أصيل كوجود العلم مثلاً ووجود ظلّى كوجود المعلومات، والتغاير بين الوجودين عقلاً إنما هو بالاعتبار (٤) الثانى لاالأول، ولا شكّ أن اتصاف الماهية بالوجود فىالعقل إنما هو بالوجود (٥) الأصيل (٦) لاالظلى ، ولا يخفى على المتفطن الخبير أن القول بأن (٧) اتصاف الماهية الخارجية (٨) بالوجود الخارجى إنما هو فى العقل يستلزم (٩ أن يرتفع ٩) الوجود الخارجى بارتفاع العقول (١٠) رأساً وبطلانه أظهر من أن يخفى، كيف ويلزم منه أن لايكون اتصاف الواجب (١١) سبحانه (١٢) بالوجود الخارجى إلا فى العقل ، وإذا (١٣) ارتفعت العقول لم يبق موجوداً (١٤) فلايكون واجباً .

(٣) فإن قلتَ : لايلزم من ارتفاع العقل ارتفاع الوجود الخارجى بل يبقى (١٥) باعتبار علم المُوجِد سبحانه ، قلتُ (١٦) : ما (١٧) تقول فى وجود (١٨) الموجد سبحانه ؟

---

(١) ن : اتحاد

(٢) م : واذا

(٣-٣) م : - عقلا .... وجودان

(٤) ن : باعتبار

(٥) ه : بوجوها ، م ن : بوجود

(٦) ن : الاصلى

(٧) ه م : فى

(٨) م : خارجية ، ن : - الخارجية .

(٩-٩) م : - ان يرتفع

(١٠) م : الوجود الخارجى

(١١) ه م : وجوده

(١٢) ن : - سبحانه

(١٣) ه م : فاذا

(١٤) أ ه : + أصلا

(١٥) م : يتبقى

(١٦) م : قلنا

(١٧) م : - ما

(١٨) ن : - وجود

٧ فإنّ توقفه على علمه به (١) سبحانه ينافى الوجوب ، ثم اعلمْ أن ما قيل من أن ثبوت شيء (٢) لشيء بحسب الخارج مسبوق بوجوده الخارجى إنما يصح فيما (٣) عدا الوجود، وأما فى(٤) الوجود فلا يتوقف الاتصاف به بحسب الخارج على وجود سابق ، بل ينبغى أن يكون عند الاتصاف (٥ موجوداً ولا شك أنه عندالاتصاف٥) موجود لكن بعين هذا الوجود لا بوجود آخر ، وليس هذا من قبيل الاستثناء فى المقدمات (٦) العقلية فإن العقل إنما يحكم بذلك مطلقاً لذهوله عن خصوصية الوجود ، فإذا تنبّه لذلك لم يحكم بها كلياً إلا فيما عدا الوجود ، كيف (٧) ولو حكم بها (٨) كلياً يلزم أن يتوقف اتصاف الماهية فى العقل بالوجود الخارجى على وجودها فى العقل ، واتصافها (٩) بالوجود فى العقل (١٠ على وجود آخر سابق ١٠) وهلمّ جراً ، فيلزم التسلسل (١١ وليس هذا من قبيل التسلسل ١١) فى الأمور الاعتبارية فإن كل سابق مما يتوقف عليه اللاحق فلايتحقق (١٢) بدونه ، تأمل . (١٣)

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] يعنى(١٤) المفهوم العامّ والحصّة .

[ب] يعنى (١٥) المفهوم العامّ (١٦) (١٧ وحصّته والوجودات الخاصّة . ١٧)

---

(١) م : - به
(٢) ن : الشىء
(٣) أ : فى ما
(٤) ه م : - فى
(٥-٥) أ : - موجودا .... الاتصاف
(٦) م : العدمات
(٧) ه م : تأمل
(٨) ه م : به
(٩) م : وايضا فيها
(١٠-١٠) ه م : - على .... سابق
(١١-١١) م : - وليس . . . . التسلسل
(١٢) ن : تحقق
(١٣) م : فليتأمل
(أ ج د ه ن)
(١٤) أ : اى ، ج : معنى
(١٥) أ : اى
(١٦) أ : - العام
(١٧-١٧) أ ج : والحصة والوجود الخاص

٣ ـ يعنى[١] المفهوم العامّ والحصة .

٤ ـ فسقط [٢] بذلك مايقال من أن معنى الوجود مفهوم اعتبارى غير موجود فى الخارج ومعلوم لكل أحد ، وحقيقة الواجب موجودة غيرمعلومة فلايكون هو [أ] إيّاها. [ب] فإنّ ما [٣] هومفهوم [٤] اعتبارى و معلوم[٣] لكل أحد إنما هو هذا المفهوم الخارج عن حقيقة الوجود لا [٥] حقيقة الوجود .

[تعليقتان للمؤلف :]

[أ] أى الوجود .

[ب] أى الحقيقة .

٥ ـ (١) اعلمْ إن معنى [٦] الوجود والكون[٦] والثبوت [٧] والحصول والتحقق إذا أُريد بها المعنى المصدرى مفهوم اعتبارى من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمر فى الخارج، وهو زائد على الحقائق [٨] كلها [٩] واجبها وممكنها بحسب الذهن بمعنى أنه [١٠] للعقل[٩] أن يتعقلها مجرّدةً عن الوجود أولاً ، ثم يحكم عليها بالوجود، لا[١١] بحسب الخارج بأن يكون فى الخارج أمرهو الماهية و آخرهو الوجود، [١٢] وأنّه غير[١٢] محمول على الموجودات الخارجية

(أ ب هـ م)

(١) ب : أى

(أ هـ ى م)

(٢) أ ى : فيسقط

(٣-٣) هـ : يكون مفهوماً اعتباريا ومعلوما

(٤) م : امر

(٥) م : ولا

(أ ب ى)

(أ ط ى ن)

(٦-٦) ن : الكون والوجود

(٧) ط ن : ـ والثبوت

(٨) ن : الذوات

(٩-٩) ن : ـ واجبها .... للعقل

(١٠) ط : ان

(١١) ط : ولا

(١٢-١٢) ط ن : وغير

مواطأةً بل الذهنية أيضاً إلا (١) على حصصه المتعينة بإضافته (٢) إلى الحقائق فما ذهب إليه الحكماء من أن الوجود الخاصّ الواجبى الذى هو عين ذات الواجب تعالى (٣) فرد من أفراده ٧ غيرصحيح ، ٧ وكيف (٤) يصح ذلك وهم مصرّحون (٥) بأنه من المعقولات الثانية التى لايحاذى بها أمر فى الخارج كما مرّ .

(٢) ثم إنه لايشك عاقل فى أن الوجود بالمعنى المذكور يمتنع أن يكون موجوداً فضلاً عن أن يكون نفس حقيقة الواجب (٦) (٧ الذى هو مبدأ الموجودات ، ٧) فكيف يُظنّ بالصوفية القائلين بوحدة الوجود ووجوبه (٨) أنهم أرادوا بالوجود المعنى المذكور ، (٩ ويُورَد عليهم ما يورد ٩) على القول بهذا ، والذى يُفْهَم (١٠) من تصفُّح كلام محققيهم هوأن ثمة أمراً آخر سوى الماهيات والوجود بالمعنى المذكور بسبب (١١) اقترانه بالماهيات وتلبسها به يعرض الوجود بالمعنى المذكور للماهات ، وذلك الأمر هو الوجود حقيقةً ، وهوحقيقة الواجب تعالى . والوجود بالمعنى (١٢) المذكور أثرمن آثاره وعكس من أنواره ، وهو (١٣ متحقّق (١٤) فى نفسه ١٣) محقِّق لما (١٥) سواه قائم بذاته مقوِّم (١٦) لما عداه ، ليس عارضاً للماهيات بل الماهيات عارضة له قائمة به على وجه لايُخِلّ بكمال قدسه و نعت جلاله ، (١٧ وسيأتى بسط (١٨) الكلام فى ذلك إن شاء الله تعالى . ١٧)

---

(١) ط : بل
(٢) ن : باضافة
(٣) ن : ـ تعالى
(٤) ط : كيف
(٥) ط : يصرحون
(٦) ط : + تعالى
(٧-٧) ط : ـ الذى .... الموجودات ، ن : مبدأ الموجودات
(٨) ن : و جوابه
(٩-٩) ن : ويورد عليهم ما يرد ، ط : فرد عليهم ما يرد
(١٠) أ ى: نفهم
(١١) ن : سبب
(١٢) ط : ـ بالمعنى
(١٣-١٣) ط : ـ متحقق فى نفسه
(١٤) ن : يتحقق
(١٥) ن : بما
(١٦) ط : سقيم ، ن:مقدم
(١٧-١٧) ط : ـ وسيأتى.... تعالى
(١٨) ن : ـ بسط

٦ ـ ليس للوجود أفراد حقيقية كما للإنسان مثلا، فإنالوجود حقيقةواحدة لاتكثر فيها ، وافرادها باعتبار إضافتها إلى الماهيات ، والإضافة أمر اعتبارى ، فليس لها أفراد موجودة متغايرة (١ حقيقية مغايرة ١) لحقيقة الوجود .

٧ ـ فإنه (٢) يختلف فى الجزئيات مع أنه عارض واحد كالبياض مثلاً ، فانّه يختلف فى جزئياته وذلك الإختلاف لا يُخِلّ بوحدته.(٣)

٨ ـ ذهب أهل الله إلى أن الوجود باعتبار تنزُّله إلى مراتب الأكوان وظهوره فى حظائر الإمكان وكثرة الوسائط يشتدّ خفاؤه فيضعف(٤) ظهوره وكمالاته ، وباعتبار قلّتها يشتدّ نوريته ويقوى ظهوره فيقوى ظهور كمالاته وصفاته ، فيكون إطلاقه على القوىّ أولى إطلاقه على الضعيف .

٩ ـ التفاوت ليس فى حقيقة الوجود بل فى ظهور خواصّه من العلّيّة والمعلولية وشدة الظهور فى القارّ (٥) الذات (٦ وضعفه فى غير القارّ الذات ، ٦) كما أن التفاوت بين(٧) أفراد الإنسان ليس فى نفس الإنسانية بل بحسب ظهور خواصّها فيها ، (٨) فلو كان ذلك التفاوت مُخْرِجاً للوجود من أن يكون عين (٩) حقيقة الأفراد (١٠) لكان مخرجاً للإنسان من أن يكون عين حقيقة أفراده ، والتفاوت الذى بين أفراد الإنسان لا يمكن مثله فى أفراد شىء آخر من الموجودات ، ولذلك صار بعضها أعلى(١١) مرتبةً وأشرف مقاماً من الأملاك

(أ هـ ى م)
(١-١) أ ى : حقيقية مغايرة ، م : حقيقته مغايرة
(أ هـ م ن)
(٢) م : بانه
(٣) ن : بواحدته
(أ هـ ى م)
(٤) م : فيتضعف
(أ هـ م ن)
(٥) ن : قار
(٦-٦) أ : - وضعفه .... الذات
(٧) م : عن
(٨) ن : - فيها
(٩) م : عن
(١٠) أ : افراده
(١١) م : على

وبعضها أسفل رتبةً وأخسّ حالاً من البهائم .

١٠ ـ قال الشيخ صدرالدين (١) القونوى (٢) (٣ رضى‌الله عنه ٣) فى موضع تصدّى فيه لتعليل مسئلة (٤) من مسائل هذه‌الطريقة بلسان أرباب النظر : اعلمْ أن غرضى من ذكر هذا التعليل ليس هو تقرير صحة هذه المسئلة (٥) عند السامعين بهذا التعليل (٦) ولا بيان مستندى فى القول بها ، فإن المستند والدليل عندى فى هذا ومثله إنما هوالكشف الصريح والذوق الصحيح ، بل ذكر هذا ونحوه يقع فى غالب الأمر تأنيساً للمحجوبين وأهل‌الإيمان الضعيف بهذه الطريقة وأربابها ٧ لبقية (٧) حكم تردد ٧ باقٍ فى محلهم (٨) .

١١ ـ كذا قال (٩) عين‌القضاة الهَمَذانى قدس سره فى تماهيده ، وقال أيضا فيها : لاتبادرْ إلى التكذيب فيما لايدركه عقلك الضعيف ، فإن العقل خُلِق لإدراك بعض الموجودات كما أن البصر خُلِق لإدراك بعض المحسوسات ، و هو عاجز عن إدراك (١٠ المشمومات والمسموعات ١٠) والمذوقات ، فكذلك العقل يعجز عن إدراك كثيرمن الموجودات ، نعم هومُدرِك(١١) لأشياء(١٢) محصورةقليلة بالإضافة إلى كثرة(١٣) الموجودات التى هوعاجزعن إدراكها .

١٢ ـ قال الشيخ صدرالدين القونوى (١٤) : إن للعقول حداً تقف (١٥) عنده من

(أ هـ ى ع)

(١) ى : العين
(٢) ع : القنوى
(٣-٣) هـ : قدس‌الله تعالى سره ، ع : قدس سره
(٤) أ : مسألة
(٥) ع : ـ المسئلة
(٦) ى : الدليل
(٧) ع : ببقية
(٨) ع : كلهم

(أ هـ ى م)

(٩) هـ : قاله
(١٠-١٠) م : المسموعات والمشمومات
(١١) م : يدرك
(١٢) م : الاشياء
(١٣) م : كثيرة من

(أ هـ ى م)

(١٤) هـ : القنوى قدس سره ، م : القنوى
(١٥) م : يقف

حيث [١] هى مقيَّدة بأفكارها ، فقد تحكم [٢] باستحالة أشياء [٣] كثيرة هى ، عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة ، من قبيل الممكنة [٤] الوقوع بل واجبة الوقوع ، لأنه لاحدَّ للعقول المطلقة تقف [٥] عنده بل ترقى [٦] دائماً فتتلقى [٧] من الجهات العلية والحضرات الإلهية . وعلى الجملة : « مَا يَفْتَحِ ٱللهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ » .

١٣ - (١) اعلمْ أن [٨] [٩] الحكيم الوهّاب [٩] عزّ شأنه [١٠] أعطى للإنسان [١١] عدة قوى ظاهرة وباطنة يترتّب على كلٍ منها نوعٌ من الآثار ، ولكن اقتضت حكمته أن لا يبلغ [١٢] قدر هذه [١٢] القوى مبلغاً يترتب عليه جميع مراتب تلك الآثار ، [١٣] فلا يكون [١٤] قوته البصريه تفى بإبصار [١٣] كل ما يمكن أن يُبْصَر ولا قوته [١٥] السمعية بسماع كل ما يمكن أن يُسْمَع إلى غير ذلك ، وكذلك قوته العقلية أيضاً ، و إن كان [١٦] أتمّ قواه ، [١٧] ليس [١٨] من شأنها أن تدرك [١٩] حقائق الأشياء وأحوالها حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لا يبقى معه ارتياب [٢٠] اصلاً .

---

(١) هم : + ما
(٢) م : يحكم
(٣) ى : امور
(٤) ه : - الممكنة
(٥) م : يقف
(٦) ه : تترقى
(٧) هم : فيتلقى
(أ ج ى س)
(٨) ج : - ان
(٩-٩) ج س : الوهاب الحكيم
(١٠) س : اسمه
(١١) ج س : الانسان
(١٢-١٢) ج : فرد من القوى
(١٣-١٣) س : فالقوة البصرية لاتقدر بابصار
(١٤) ج : - يكون
(١٥) س : القوة
(١٦) ى : كانت
(١٧) س : قوة
(١٨) س : ليست
(١٩) ج : يدرى
(٢٠) س : الشك والارتياب

(٢) كيف و الفلاسفة الذين يدّعون (١ أنهم علموا ١) جميع غوامض الإلهيات باستقلال العقل ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية وإن كانوا أزكياء (٢) أجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما بمرائى أعينهم ومشاهد أبصارهم وهو الجسم المحسوس حتى اختلفوا فى حقيقته، وكذلك (٣) اختلفوا فى حقيقة النفس التى هى (٤) أقرب الأشياء إليهم اختلافا كثيراً. فمَنْ كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة نفسه ولا حقيقة بِنْيته يأخذها بيده و ينظر إليها بعينه ويبذل (٥) غاية جهده فى التفكير فيها طالباً للاطلاع على حقيقتها كيف يظنّ (٦ هو بنفسه أوغيرُه به ٦) أنه وقف (٧) باستقلال عقله واستبداد (٨) فكره وقوفاً قطعياً على اسرار أحوال الصانع ذى العزّة والجبروت وأحاط (١٠) وإحاط تامة بدقائق الملك والملكوت.

(٣) وكثيراً ممّا يُظْهِر (١١) شخصٌ نازل المرتبة فى الفطنة والذكاء قليل (١٢) المعرفة بالأشياء ممن (١٣) يلعبون باللعب غرائبَ (١٤ صورٍ يُقْضى ١٤) منها العجبُ ويتحير فى كيفية حالها العقولُ ولايتيسر لأحد بمجرّد الفكر إلى حقيقتها الوصولُ، (١٥ فعجائب شأن الله (١٦) وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت أهون وأبين من تمويه (١٧) هذا العاجز الذليل، كلّا فإن بعضاً منها، و إنْ كان مما يستقل (١٨ العقل فيه ١٨) بإقامة الدليل، فكثير (١٩) منها

(١-١) ج :ـ انهم علموا
(٢) ج : ازكياء
(٣) س: وكذا
(٤) ج : ـ هى
(٥) ى : وهذا
(٦-٦) س : ـ هو.... به
(٧) س : ـ وقف
(٨) س : استبذال
(٩) س : + يقف
(١٠) س : ـ واحاط
(١١) س : + من
(١٢) ج : قابل
(١٣) ج : فمن ، س : ـ ممن
(١٤-١٤) س : مسنور [؟]
(١٥-١٥) ج : ـ فعجائب . . . . ارسطو
(١٦) ى س : + تعالى
(١٧) س : مونة
(١٨-١٨) س : فيه العقل
(١٩) س : فكثيرا

لا يُهْتَدى[١] فيه إلى سواء السّبيل إلّا بتعليم[٢] مَنْ هو مؤيَّد من عند[٣] الله بالآيات الظاهرة الدالة[٤] على صدقه [٥] فى أقواله [٥] [٦] و رشده فى أفعاله.[٦] ولقد أنصف من الفلاسفة من قال: لاسبيل فى الإلهيات إلى اليقين وإنما الغاية القصوى فيها الأخذ بالأليق والأَوْلى، ونُقِل هذا عن فاضلهم[٧] أرسطوا[٨].[١٥]

١٤ - قال[٩] بعض الأفاضل: المعقول لا بشرط شيء[١٠] أصلاً هو المسمَّى بالكلى[١١] الطبيعى، ويصير[١٢] بمقارنة المعنى[١٣] المسمَّى بالكلى المنطقى[١٤] كلياً عقلياً، والكلى الطبيعى و إنْ كان مقارناً بمعنى العموم والخصوص فى العقل والخارج ضرورةً فإن[١٥] للعقل أن يعقله من غير التفات[١٦] إلى ما يقارنه، وهو بهذا الاعتبار موجود فى الخارج بخلاف المنطقى والعقلى، و إنْ كان فى الخارج غير مجرد عن معنى الخصوص أصلاً.

١٥ - (١) فوجوده[١٧] إما زائد على الحقيقة[١٨] ذهناً وخارجاً أو ذهناً فقط إذ لامعقوليّة لعكسه، وحينئذ إن[١٩] كان الواجب عبارة عن المجموع يلزم فيه[٢٠] التركيب

---

(١) س : يهدى
(٢) ى س : تسليم
(٣) ى : ـ عند
(٤) س : الدلائل
(٥-٥) س : من احواله
(٦-٦) ى : ـ ورشده فى افعاله
(٧) س : افضلهم
(٨) ى : ارسطو ان

(أ ى م ع)

(٩) م : وقال
(١٠) م ع : ـ شيء
(١١) م : الكلى
(١٢) ع : ويكون
(١٣) م : ـ المعنى
(١٤) م : الطبيعى
(١٥) ى : الا أن
(١٦) م ع : التفاوت

(أ د ف ص)

(١٧) ص : فهو
(١٨) د ص : حقيقته
(١٩) ف : اذا
(٢٠) ف : منه

العقلی والخارجی معاً أو العقلی فقط وكلاهما باطل [١] بالنسبة إلى الواجب تعالى كما بيُّن فی موضعه، وإن كان عبارة [٢] عن المعروض فقط يلزم احتياجه إلى الغير فی وجوده وهو وجوده ، وإن كان عبارة عن العارض فقط فإن كان ذلك العارض موجوداً خارجياً يحتاج فی وجوده وبقائه إلى المعروض وهو ينافی الوجوب، وإن كان أمراً اعتبارياً يلزم أن يكون مبدأ الموجودات غيرموجود وهوباطل .

(٢) [٣]وإما وجوده عينه[٣] ذهناً وخارجاً، وحينئذ لايخلو إما أن يكون هذا الوجود مطلقاً أو متعيناً ، فإنْ كان مطلقاً فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعيناً [٤]يلزم أن لايكون[٤] التعين داخلاً فيه[٥] و إلا لتركّب [٦] الواجب [٧] تعالى عن ذلك، [٧] [٨] فتعين أن يكون خارجاً .[٨] فالواجب محض مّا هوالوجود [٩] والتعين صفه عارضة له .

(٣) ولقائل أن يقول : لِمَ لايجوز أن يكون متعيناً بتعين هو عينه ذهناً و خارجاً لايتميزعنه لاذهناً ولاخارجاً، والتعيّن المتميزعنه عقلاً إنما هو هذا المفهوم العامّ العارض [١٠] أوحصته[١٠] المتعينة بإضافته إليه لاالتعين الذی هو عينه على قياس الوجود؟ ولايمكن التفصّی عن هذا الإشكال إلا بما يستند إلى الكشف والمشاهدة بأن [١١] ما ذكرتم احتمال يجوّزه العقل لكن الكشف والمشاهدة يشهدان بخلافه .

١٦ ـ سلّمنا أنه عينه لكن اعتبارذاته من حيث هی [١٢] مقدَّم على اعتبار كونه تعيّناً ، والسابق فی الاعتبار هواللائق [١٣] بالوجود والمبدئية . فإنْ قلتَ : اللاحق لازم

---

(١) ف : باطلان
(٢) ص : ـ عبارة
(٣-٣) د ص : وأما وجوده فهو عينه
(٤-٤) د ص : يمتنع ان يكون
(٥) ف : ـ فيه
(٦) د : لزم تركب
(٧-٧) أ : عن ذلك ، د ص : و هو محال
(٨-٨) ص : ـ فتعين .... خارجا
(٩) د ص : + وهوالمطلق
(١٠-١٠) أ : و حصته (أ ه ط م)
(١١) أ : فان ، هامش أ : بأن
(١٢) ط : هو، م : ـ هی
(١٣) أ م : اللاحق

للسابق فلا ينفكّ عنه، قلتُ: [٧] لابأس بأس بعدم الانفكاك فإن جميع اعتبارات المرتبة [١] الإلهية أزلية أبدية ولا[٢] شك أن المبدأ الحقيقى هوالذات المحض .

١٧ ـ ويكون حينئذ[٣] المراد بإحاطته [٤] و بانبساطه [٥] على الموجودات ظهوره بصورها وتجلّيه [٦] بحسبها لا[٧] عمومه وكليّته .

١٨ ـ القائل [٨] هو[٩] الشيخ [١٠] محيي الدين [١٠] .

١٩ ـ قال المتكلمون : الصفات على ثلاثة أقسام : حقيقية [١١] محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة ، وحقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة ، وإضافية [١٢] محضة كالمعيّة والقَبْليّة وفى عدادها الصفات السلبية ، ولا يجوز بالنسبة إلى [١٣] ذاته تعالى التغير فى القسم الأول مطلقاً ، [١٤] ويجوز فى القسم الثالث مطلقاً ، وأما القسم [١٥] الثانى فلا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز فى تعلّقه . [١٦]

٢٠ ـ والفرق بين كلام الحكماء [١٧] وبين الصوفية [١٧] فى إثبات الصفات أن الحكماء

---

(١) ط : المراتب (أ ب ه ع)
(٢) ط : فلا
(٣) ع : ـ حينئذ
(٤) ع : باحاطة
(٥) ه ع : وانبساطه
(٦) ه : تحمله
(٧) ه ع : الى (أ ب د ى)
(٨) ى : قائله
(٩) أ ى : ـ هو
(١٠-١٠) ب ى : الاكبر ، د : + قدس سره (أ ه ى م)
(١١) م : حقيقة
(١٢) ه : واضافة
(١٣) ه : لا
(١٤) ه : + وفى القسم الثانى ، م : + والقسم الثانى
(١٥) ى : ـ القسم (أ ب ج ى)
(١٦) م : متعلقه
(١٧-١٧) ب ى : والصوفية

وحدّوا (١) الذات الواجب بذاتٍ مشخَّصة وحدةً شخصيةً، وأما الصوفية، (٢قدس الله أسرارهم، ٢) فإنهم(٣) وحدّوها بوحدة ذاتية مطلقة لاشخصية جزئية، وأثبتوا(٤) لها صفات متكثرة بكثرة اعتبارية هى(٥) مظاهرلها فى العين. والحكماء منكرون على (٦) وجود صفات متكثرة هى مظاهرلها (٧ مع اتحادالذات٧) لأن عندهم وجودها واحدبوحدة شخصية يمتنع(٨) اتحادها بشيء آخر لامتناع صحة (٩) الحمل بينهما.

٢١ ـ هوعين القضاة الهمذانى (١٠).

٢٢ ـ فصفاته(١١) نسب وإضافات تلحق(١٢) الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها.

٢٣ ـ يعنى العقل الفعال.

٢٤ ـ أى الشارح المحقّق.

٢٥ ـ ٧ أى لا الصورة.

٢٦ ـ أى (١٣) تركّبَ، (١٤) مع اعتبار علمك بذاتك بهذه الصورة، اعتبارُ علمك بهذه الصورة بنفسها.

---

(١) ج : توحدوا

(٢-٢) ب : ـ قدس .... اسرارهم، ج : قدس اسرارهم، ى : قدس الله تعالى اسرارهم

(٣) أ ج : ـ فانهم (٤) ب : فاثبتوا

(٥) ج : من (٦) ب ى : ـ على

(٧-٧) كذا فى المخطوطات الخمس التى تتضمن هذه الحاشية، ولعل الصواب : مع اتحادها بالذات

(٨) ب : ممتنع (٩) ب : ـ صحة

(أ ه ى م)

(١٠) ه : + قدس سره

(أ ه ى ع)

(١١) ه ع : وصفاته سبحانه (١٢) ه : يلحق

(أ ى م) (أ ط ى)

(أ م) (أ ه م س)

(١٣) م : + على (١٤) ه : تركت

٢٧ ـ ولقائل (١) أن يقول : شرط تعقُّل الشيء من غير حدوث صورة الشيء (٢) أن يكون ذلك الشيء ذات العاقل أو حالاً من أحواله ، لأن ذاته واحوال ذاته أقرب الأشياء إليه ، فلا يبعد أن لا يحتاج فى تعقلها إلى صورة زائدة عليها بخلاف الأمور المباينة له (٣).

٢٨ ـ فيه تأمُّل ، فإن حصول الشيء لقابله إنما يكون بالحلول فيه والقيام به بخلاف حصول لفاعله فإنه لا معنى لحصوله لفاعله إلا صدوره عنه وتحققه عنده ، ولا شك أن حصوله على الوجه الأول أقرب إلى التعقل بلا صورة زائدة من حصوله على الوجه الثانى ، تأمَّل (٤).

٢٩ ـ والظاهر (٥) أن هذا أيضاً دليل (٦) خطابى لا برهانى كما يُشْعِر به قوله : (٧) فإذا حكمتَ فاحكمْ من غير تعرّض للزوم الثانى للأول كما تشهد (٨) به الفطرة السليمة (٩).

٣٠ ـ (١) قال (١٠) صاحب المحاكمات : لما استحصل الشارحُ ظَنّ المتكلمِ بمطلوبه بالمقدمات الخطابية السابقة بَرْهَنَ على المطلوب (١١) بأنه قد ثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته ، وثبت أن ذاته علة لمعلوله ، وثبت أن العلم بالعلة علةٌ للعلم (١٢) بالمعلول ، فيلزم من هذه المقدمات أن حصول المعلول نفس تعقّله ، (١٣) فإنه لما كان العلتان (١٤ متحدتين (١٥) يلزم أن يكون المعلولان ١٤) متحدين لا محالة ، وكما (١٦) أن تغاير العلتين ليس إلا (١٧) فى

(أ هـ م س)
(١) م س : لقائل
(٢) هـ م : ـ الشيء
(٣) هـ م : ـ له
(أ هـ م س)
(٤) س : ـ تأمل
(أ هـ م ن)
(٥) م : اعلم
(٦) ن : ـ دليل
(٧) أ : قولنا
(٨) م : يشهد
(٩) ن : سليمة
(أ هـ م ن)
(١٠) ن : قيل
(١١) هـ م : مطلوب
(١٢) ن : العلم
(١٣) هـ م : تعلقه
(١٤-١٤) م : ـ متحدتين . . . . المعلولان
(١٥) هـ ن : متحدين
(١٦) م : كما
(١٧) ن : الى

الاعتبار (١ كذلك تغاير المعلولين١) .

(٢) ولقائل أن يقول : لانسلّم أنه إذا كان التغاير بين العلتين اعتبارياً يلزم أن يكون التغاير بين المعلولين أيضاً كذلك ، ألاترى انّ العقل الأول باعتباراته الثلاثة صار علة لمعلولاته الثلاثة : العقل والنّفس ، ولاشك أنها متباينة غيرمتحدة بالذات ، تأمل .

٣١ ـ فإن الوجود (٢) ليس إلا ذات الأول سبحانه وتلك(٣) الجواهر و ما انطبع صورته فيها ، فعلمه سبحانه (٤) بذاته عين ذاته ، ٧ وعلمه بتلك (٥) الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها الحاضرة عندها ، فإنها حاضرة عندالله تعالى(٦) والحاضر عند الحاضر حاضر . ولايخفى أنه لمّا كان كل ماعدا الأول معلولاته ، ٧ وعلمه بمعلولاته وجودها عنده وصدورها (٧) عنه ، فأى حاجة إلى توسط الصور(٨) المنطبعة فى تلك الجواهر فى اعتبارعلمه سبحانه (٩) بسائرالموجودات؟ نعم يحتاج(١٠) إليه فى اعتبار علمه بالمعدومات (١١) لاغير .

٣٢ ـ فإنه إذاكان علمه سبحانه ببعض الأشياء بواسطةانطباع صورته فى الجواهر العقلية يلزم احتياجه سبحانه فى العلم به إليها ، تعالى الله عما يقول الظالمون (١٢ علواً كبيراً ١٢) .

(١-١) م : ـ كذلك .... المعلولين
(أ هـ م ن)

(٢) هامش أ : الواجب ، م : الاول (٣) م : فى تلك

(٤) أ : ـ سبحانه (٥) ن : ـ بتلك

(٦) ن : ـ تعالى (٧) م ن : و صدوره

(٨) ن : الصورة (٩) م : + وتعالى

(١٠) هـ م : يحتاجون (١١) ن : بالمعلومات
(أ هـ م ن)

(١٢-١٢) ن : ـ علواً كبيراً

٣٣ ـ لا بمعنى أنه يحدث في تعقُّل الحق، تعالى[١] الله [٢] عما لا يليق به، بل تعقُّل البعض متأخر الرتبة عن البعض، وكلها تعقلات أزلية أبدية على وتيرة واحدة.

٣٤ ـ هي[٣] االعلوم[٤] المتعددة المتكثرة بتكثر[٥] متعلقاتها.

٣٥ ـ [٦ خواجه نصير[٦] [٧ في رسالته المعمولة [٨] في جواب أسئلة [٩] الشيخ صدرالدين القونوى [١٠]. [٧]

٣٦ ـ وقال أيضاً في حواشي [١١] تلك الرسالة: المتعالي [١٢] عن الزمان: فإن الزمان عنده شيء واحد من الأزل إلى الأبد متساوي النسبة إليه، يحيط [١٣] علمه بأجزائه على التفصيل وبما [١٤] يقع في أجزائه شيئاً بعد شيء. فكأنّ [١٥] الزماني [١٦] كمن يطالع كتاباً [١٧ يعبر نظره[١٧] على حرف بعد حرف، فيكون[١٨] حرف قد عبر عليه، وحرف

(أ هـ ى م)

(١) هـ: سبحانه وتعالى
(٢) هـ م: ـ الله

(أ د هـ ن)

(٣) د: الاشياء هي
(٤) ن: العلم
(٥) ن: بكثرة

(أ د هـ ن س)

(٦-٦) أ: وهو نصيرالدين الطوسي، د: خواجه‌زاده، س: وهو خواجه نصيرالدين الطوسي.
(٧-٧) أ: ـ في... القونوى
(٨) س: معمولة
(٩) س: سوال
(١٠) هـ: القنوى قدس سره

(أ هـ م ن)

(١١) م: حاشية
(١٢) م: المتعالية
(١٣) ن: محيط
(١٤) م: وما
(١٥) ن: فكا [؟]
(١٦) ن: الزمان
(١٧-١٧) م ن: بغير نظرة
(١٨) أ: ويكون

حاضر عنده محاذٍ (١) لعينه ، وحرف (٢) لم يصل نظره بعد إليه ، و المتعالى عن الزمان كمن (٣) يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وعالماً (٤) بترتيبه ، و علم الأول بالزمانيات يكون هكذا .

٣٧ ـ إنما (٥) قال قريبة من طريقة الحكماء لأن أول اللوازم عند الصوفية (٦) النسبة العلمية ٧ ثم (٧ الوجود العام ٧) ٧ ثم التعينات اللاحقة إياه باعتبار انبساطه على الماهيات التى ٧ أولها (٨) العقل الاول ومافى رتبته ثم مايليهما (٩) وهلم جراً (١٠ إلى مالا يتناهى ، وأما عند الحكماء فأول اللوازم هو العقل الأول ثم ما يليه وهلم جراً ١٠) .

٣٨ ـ ٧ أى يصح (١١ كل منهما ١١) عنه (١٢) بحسب الدواعى المختلفة ، وهذا لاينافى لزوم الفعل عنه (١٣) ٧ عند خلوص (١٤) الداعى (١٥) بحيث لايصح عدمه ، ولايستلزم عدم الفرق بينه و بين الموجب لأنه الذى يجب الفعل عنه (١٦) نظراً إلى نفسه بحيث لايتمكن من الترك أصلاً ٧ .

---

(١) م : مجاز
(٢) م : وعين
(٣) ن : ـ كمن
(٤) أ م ن : عالم
(أ ه ى م)
(٥) م : وانما
(٦) م : + على ، ه : + هو
(٧-٧) ه : وجود العالم
(٨) ه ى : اولها
(٩) م : يليها
(١٠-١٠) أ : ـ الى ما ... وهلم جراً ، ى : وأول اللوازم عندالحكماء العقل الاول ثم ما يليه وهلم جراً.
(أ ه ى م)
(١١-١١) أ ى : ـ كل منهما ، هامش أ : كل منهما (خ) ، م : منها
(١٢) أ ى : عنده
(١٣) ى : منه
(١٤) ى: حصول
(١٥) ه ى : الدواعى
(١٦) ه م : ـ عنه

٣٩ ـ لايخفى أن هذا الاتفاق بين الفريقين [٧] إنما هو بحسب العبارة ، فإن المشيئة والإرادة عندالحكماء ليس الّا العلم بالنظام الأكمل، فعنى قولهم إنْ شاء (١ الخ أى١) : إن حصل له العلم بالنظام الأكمل أوجد العالم وإنْ لم يحصل له (٢) لم يوجد، ومعنى قول المليين : إن أراد إيجاد العالم بعد العلم به أوجده وإن لم يُرِدْ لم يوجد .

٤٠ ـ وكيف يتخلّف وقصده موجب ، ولاشكّ أن الإيجاب لايُعْقَل إلا مع الحصول سواءٌ كان مستنداً إلى الذات أو إلى بعض صفاتها كالقصد ههنا (٣).

٤١ ـ وفى كلام بعضهم (٤) : بارى تعالى متكلم است ، وكلام او قديم است، و معنى كلام (٥ چه باشد ٥) اطلاع دادن كسى برمعلومات خويش، وبارى تعالى بدين وجه متكلم است از بهر آن كه همه (٦) چيزها معلوم خداوند است ، و بندگانرا بدان اطلاع تواند داد .

٤٢ ـ قال ابن سعيد من الأشاعرة : كلامه(٧) سبحانه فى الأزل واحد ليس متصفاً بشيء من تلك الخمسة يعنى الأمر والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وإنما يصير أحدَها فيمالايزال. وأُورِدَ عليه أنها أنواعه [٧] فلايوجَد دونها ومعها أيضا [٧] إذ الجنس لايوجد إلا فى (٨ ضمن الشيء٨) من أنواعه . والجواب منع ذلك فى أنواع تحصل له بحسب التّعلق، يعنى أنّها ليست انواعاً حقيقيّةً له حتى يلزم ما ذكرتُمْ، بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء، [٧] فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً . قال السيدالشريف: (٩)

(أ هـ ى م)

(١-١) م : الله

(٢) هـ م : ـ له

(أ د ى)

(٣) ى : هنا

(أ د ز)

(٤) هامش د : + اى بعض العلماء

(٥-٥) د : ـ چه باشد

(٦) ز : هم

(أ ج د)

(٧) د : كلام الله

(٨-٨) ج : خمسة شىء

(٩) ج : + رحمه الله

فليس كلام ابن سعيد ببعيد جداً كما توهّموه .[1] هكذا فى شرح المواقف .

٤٣ - (١) قال صاحب المواقف فى بعض رسائله : لفظ المعنى يُطْلَق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير ، فالشيخ الأشعرى [٢] رحمه الله[٢] لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده . وأما العبارات فإنما تسمّى كلاماً مجازاً لدلالته على ماهو كلام حقيقةً حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلامه حقيقةً .

(٢) وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة ، كعدم إكفار من أنكر كلاميّة ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة[٣] كونه كلام الله حقيقةً ، وكعدم المعارضة والتحدى[٤] بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ[٥] كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية . فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى ، فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملاً للّفظ والمعنى جميعاً قائمًا بذات[٦] الله تعالى ، وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، وهو[٧] غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة .

(٣) وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة ، فالتلفظ حادث ، والأدلة الدالّة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة .

(٤) وهذا الذى ذكرناه وإنْ كان مخالفاً لما عليه متأخرو أصحابنا[٧] إلا أنه بعد التأمل

(١) ج : توهموا

(أ ب ى)

(٢-٢) ب : ـ رحمه الله

(٣) ب : بالضرورة

(٤) ب : التحرى

(٥) ب : المحفوظ

(٦) ب : بالذات

(٧) ب ى : فهو

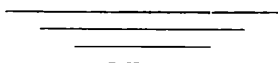
تُعْرَف [١] حقيقته . [٢] قال المحقق الشريف قدس الله سره : وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمَّى بنهاية [٣] الأقدام، ولا شبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة . من [٤] شرح المواقف .

٤٤ ـ (° قال عين القضاة الهَمَذانى[٦] فى بعض[٧] رسائله الفارسية °) : خداى تعالى كامل الذات [٨] وتامّ الصفاتست، وكلامش از آلت[٩] زبان وحلق وشفه وحنكث كه[١٠] مخارج[١١] حروف (١٢ مختلفه است١٢) مستغنى است، ومرا چون مرادى[١٣] باشد وخواهم[١٤] كه كسى را معلوم گردانم [١٥] بزبان [١٦] وحروف واصوات محتاج باشم [١٧] تا مراد خود بفهم او [١٨] رسانم [١٩]، وحق تعالى را بدين حاجت نيست، (٢٠ چه هر علم ٢٠) كه خواهد بى رقم حروف [٢١] واصوات دردل[٢٢] حاصل كند . كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَانَ، وعَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٢٣ عَلَّمَ ٱلْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ٢٣)، ٱلرَّحْمَنُ عَلَّمَ

(١) أ : يعرف
(٢) ب ى : حقيقته
(٣) ب : نهاية
(٤) ب : ـ من
(أ م س)
(٥-٥-) س: بدانكه عين القضاة همذانى در بعض رسائل فارسيه خود ميفرمايد كه
(٦) أ : + قدس الله سره ، م : ـ الهمذانى
(٧) م : ـ بعض
(٨) س : ذات
(٩) أ : اله ، س : نسبه
(١٠) م : ـ كه
(١١) س : مخرج
(١٢-١٢) م : مختلفست ، س : مختلفه
(١٣) س : مراد
(١٤) س : ـ وخواهم
(١٥) س : كردانيم
(١٦) أ : بر زبان
(١٧) س : باشيم
(١٨) س : مخاطب
(١٩) س : رسانيم
(٢٠-٢٠) س : هر علمى
(٢١) ه م : و حروف
(٢٢) ه م : دلى
(٢٣-٢٣) ه م س : ـ علم . . . . لم يعلم

اَلْقُرْآنَ ، پس هرچه از علم ازلى نصيب دلى آيد كلام ازل است ، (۱ و منبع آن علم ازلست ،۱) ۷ (۲ و هرگز تناهى‌را بعلم (۳) ازل (٤) راه نيست ،۲) قُلْ لَوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى .

٤٥ ـ قال الشيخ رضى‌الله (٥) عنه فى المجلد الأول من الفتوحات (٦) فى المسائل : معنى الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل‌مّا دون غيره فيوجِده (۷) الاقتدار الإلهى عند هذا التعلق فيسمّى (۸) ذلك كسباً (۹) .



(۱-۱) م س : ـ ومنبع . . . . ازلست
(۲-۲) أ : ـ وهرگز . . . . نيست
(۳) س : درعلم
(٤) س : ازلى
(أ د هـ م)
(٥) د : + تعالى
(٦) د : + المكية
(۷) م : فوجد
(۸) هـ م : فسمى
(۹) أ : + للممكن

شرح

الدرة الفاخرة

لعبدالغفور اللارى

بسم الله الرّحمن الرّحيم [1]

١ - **قوله الحمد لله الذى تجلى بذاته لذاته:** أى عَلِمَ ذاته بذاته لا بعلمٍ زائد على ذاته، وهذا [2] علمٌ على وجه كلى جُمْلِيٍّ [2]، وأشار به إلى التُّعيّن الأول.

قوله فتعين فى باطن علمه: أى تعيَّن بعد ذلك تعيناً ثبوتياً فى باطن علمه، وهذا علم تفصيلى، وأشار به إلى التعين الثانى.

قوله ثم انعكست آثار تلك المجالى: أى انصبغ ذاته بأحكام تلك المجالى وآثارِها، وهذا إشارة إلى مرتبة الإمكان أى وجود الممكنات فى العين.

قوله إلى ظاهره: ظاهرُ الوجودِ عبارة عن الوجود البحت من غير اعتبار شىءٍ أو لا اعتباره معه، وباطنُ الوجود عبارة عن عَرْصة علمه سبحانه.

قوله فصارت الوحدة كثرة: من غير تغير فى حقيقة الوجود [3] ووحدته الحقيقية [3] ومن [4] غير تغير ونقص [4] فى صفاته الحقيقية أيضاً لأن الكثرة كثرة نسبية [5].

قوله كما تشاهد وتعاين: أى تشاهد الكثرة، وهذا ظاهر، أو تشاهد الوحدة التى صارت كثرة، والمعنى على هذا أنّ مُشَاهَدَك [6] فى الواقع الوحدة فى صورة الكثرة سواء عرفت أم [7] لم تعرف.

قوله رجعت تلك الكثرة إلى وحدتها الأولى: بالخلع عن خواصّ الكثرات وأحكامها وارتفاعِها [8] عن نظر شهوده صلى الله [9] عليه وسلم إلى [10] أن يتصل بالوحدة

---

(١) ب د : + و به نستعين

(٢-٢) د : علم اجمالى على وجه كلى

(٣-٣) د : - ووحدته الحقيقية

(٤-٤) ب ى : غير نقص ، د : تغير ونقص

(٥) د : نسبة

(٦) د : تشاهد

(٧) أ د : او

(٨) ب ى : وارتفاعها

(٩) د : + تعالى

(١٠) أ ب : - الى

الأولى ، وهذا هو المرتبة الخاصّة لنبيّنا [١] صلى الله عليه و سلم ، ولذا لم يصرّح باسمه [٢] صلى الله عليه وسلم [٢] .

قوله **الذين لهم في[٣] وراثة هذه الفضيلة يد طولى** : أي وراثة حظ ونصيب من هذه [٤] بسبب المتابعة ، لا أنها حاصلة لهم حقيقةً بالوراثة لِما عرفْتَ من [٥] اختصاصها به [٦] صلى الله عليه وسلم [٦] .

٣ ـ قوله[٧] **انّ في الوجود واجباً** : أي في ما بين الموجودات [٨] موجودٌ واجبٌ [٨] وجودُه لذاته .

قوله **وإلا لزم انحصار الموجود في الممكن** : لانحصاره عقلاً فيما وجب وجوده وما أمكن وجوده .

قوله **فيلزم أن لا يوجد شيء أصلاً** [٩] : أي لا يكون شيء موجوداً [١٠] وهو خلاف الواقع .

قوله **فانّ الممكن وإنْ كان متعدداً الخ** [١١]: يعني أن طبيعة الممكن ، و إنْ كان متعدد الأفراد لا يستقل الخ ،والحاصل أن الممكن نوع وحقيقة لا يوجَد بنفسه ولا يوجِد غيرَه ، ولا ينفع تعددُ أفراده وادّعاءُ استناد بعضها [١٢] إلى بعض لأن الكلام في نفس هذا النوع وتحققه .

٤ ـ قوله **ذهنا وخارجا** : أي الوجود الذهني عين الموجود الذهني ، والوجود الخاوجي عين الموجود الخارجي ، كذا نُقِل عنهم .

---

(١) ب د : بنبيينا
(٢-٢) د : عليه الصلاة والسلام
(٣) د : ـ في
(٤) هامش : + الفضيلة (صح)
(٥) د : ـ من
(٦-٦) د : عليه الصلاة والسلام
(٧) ب : + تمهيد اعلم
(٨-٨) ب ى : موجودا واجبا ، د : موجود وجب
(٩) د : ـ أصلا
(١٠) د : + أصلا
(١١) د : ـ الخ
(١٢) د : بعضه

قوله ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة لفظاً لامعنىً الخ : فيه بحث لجواز أن يكون الوجودات الخاصة للأشياء عينها ، ويكون كل واحد من الأشياء بهذا الاعتبار فرداً [١] للوجود المطلق ، فيكون الوجود المطلق مشتركاً معنوياً بين الوجودات الخاصة التى هى عين الأشياء . هذا وقديُتَوَهَّم أنّ كون وجود الشىء عينَه يوجِب كونَ ذلك الشىء واجباً بناءً على أن وجود الشىء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته والموجود بذاته واجب ، وليس كذلك لأن الموجود بذاته إنْ أُريدَ به أن ذاته مقتضية لوجوده وتحققه فلا نسلّم أن وجود الشىء إذا كان عينَه كان موجوداً بذاته بهذا المعنى ، وإنْ أريد به أن ذاته مبدأٌ للآثار فمسلَّم ، لكن لانسلّم أن ما يكون كذلك واجب لجواز أن يكون كونُه مبدأً للآثار مجعولاً للفاعل كما أن اتصافه بالوجود يكون مجعولاً له على تقدير كون الوجود زائداً .

قوله لعدم [٢] زوال اعتقاد مطلقه : أى مطلق الوجود [٣] **عند زوال خصوصيته:** أى خصوصية الوجود ، يعنى ربما نعتقد [٤] أن شيئاً موجود نتردد [٥] أنه واجب أوجوهر أوعرض ، واجتماع ذلك الاعتقاد مع ذلك التردد يدّل على اشتراك الوجود معنىً .

قوله وبوقوعه مورداً للتقسيم المعنوى : بأن نقول [٦] : الوجود إما واجبى أو ممكنى ، وبُيِّنَ بطلانه بغير ذلك [٧] فى موضعه ، فمَنْ أراد استقصاء الكلام فى ذلك فليرجع [٨] إليه .

قوله مرادهمابالعينية عدم التمايز [٩] الخارجى : خصّ الذكر بالوجود الخارجى مع أنه كان الكلام فى السابق شاملاً للوجود الذهنى أيضا لأنه لافرق بين الوجودين فيما ذكر [١٠] ، فتركه للمقايسة .

---

(١) د : أفرادا
(٢) د : فعدم
(٣) د : + قوله
(٤) د : يعتقد
(٥) د : يتردد
(٦) د : يقال
(٧) أ : + أيضا
(٨) د : فليراجع
(٩) ى : التميز
(١٠) ب : يذكر

٥ ـ **قوله ووجودات الأشياء هي هذه الحصص** : أي جميع الأشياء الموجودة حتى الواجب، وفيه أن الوجود [١] المضاف، من حيث هو مضاف، موقوف على اتصاف الشيء بالوجود وكونه موجوداً، فلو كان موجوداً بذلك الوجود[٢] المضاف لزم الدور، وأيضا المضاف أمر معقول محض، والمعقول عندهم غير موجود ، والاتصاف نسبة يقتضى تحققها بالفعل [٣] تحققَ الطرفين، وأيضا يلزم توقّف كون الواجب موجوداً على التعقّل، وأيضا لو كان الوجود الخاصّ للشيء الوجودَ المطلق مع الإضافة لزم أن يكون قائماً بالشيء، و من البيِّن أن هذا المفهوم غير قائم بالشيء، كيف و معنى الموجود ما له الوجود لا ما له وجود الشيء . ويمكن أن يُجاب عن الجميع بأنه اذا تحقق علة وجود الشيء يصير بحيث ينتزع[٤] منه العقل مفهومَ الوجود عند التعقل لا [٥] أنه قام به هذا المفهوم بالفعل، فمعنى الموجود[٦] ما له الوجود بهذا المعنى أى ما [٧] يُنْتَزَع منه الوجودُ عند التعقل ، ولما كان ذلك موجِباً لِصحة إضافة الوجود إلى الشيء عبِّر عن[٨] وجود الشيء بالوجود المضاف فتأمل .

٦ ـ **قوله وكذا بياض الثلج والعاج** : فإنْ قيل الثلج ليس بأبيض حقيقةً كما بُيِّن فى موضعه، قلنا هو بمجرد أن يُرَى أبيض يصلح [٩] للتمثيل .

[٢] ـ قوله [١٠] فى الحاشية **معنى الحصة من مفهوم الكون [١١] هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية الإضافة فلا تعدد أصلاً** : قيل لابد فى الحصة من خصوصية ترجِّح إضافتها إلى ماهية مّا دون غيرها ، فإن نفس المفهوم المطلق لايقتضى إضافتها إلى خصوص شيء، بل نسبتها إلى جميع الأشياء على السوية، وجوابه ما مرّ من مسئلة الانتزاع .

---

(١) د : ـ الوجود
(٢) د : ـ الوجود
(٣) د : ـ بالفعل
(٤) د : ينزع
(٥) ب : الا
(٦) ب : الوجود
(٧) د : ـ ما
(٨) أ ى : سن
(٩) د : يصح
(١٠) د : قال
(١١) ب ى : اللون

قوله (۱) فی الحاشية **انما هو بحسب العقل** (۲) (۳ **لاغير**۳) **فليس فی الخارج أمر هوالماهية الخ** : حاصله أن تعدد الوجودات إنما هو فی العقل ، وموجوديّة هذا (٤) الموجود ليس (٥ بحسب العقل٥)، وفيه أن ذلك يستدعی (٦) أن لاتتصف (۷) الماهية بالوجود لأنك حكمت بأن ليس فی خارج العقل شیء من تلك الوجودات المفروضة . ويمكن أن يجاب بأن القائل بهذا الكلام مانع وذلك سنده الأخصّ وإبطال السند الأخص لايفيد، ولايُجاب بمسئلة الانتزاع إذ ليس مذهب الحكماء ذلك فی مسئلة الوجود .

قوله (۸) فی الحاشية **ولوسُلِّم فاتحاد الموضوع الخ** : يعنی أن المفهوم العامّ والحصّة موجودان فی الخارج (۹ لا لانهما واحد [إذ] لاوجود [إلا] للفرد۹) لأن الكلی وجوده فی الخارج عين وجود الفرد الموجود (۱۰) ، فلا يكون فی الخارج إلا أمر واحد ، فالمراد بالمحمول الكلی الذاتی وبالموضوع الفرد الموجود فی الخارج .

قوله (۱۱) فی الحاشية **كما حُقّق فی موضعه الخ** : حيث هربوا من التسلسل لوكان اتصاف الماهية بالوجود (۱۲) بحسب الخارج ، لأن ثبوت (۱۳ صفة لشیء۱۳) فرع على (۱٤) وجود المُثْبت له .

---

(۱) د : قال — (۲) د : التعقل

(۳-۳) د : ـ لاغير — (٤) د : ـ هذا

(٥-٥) ب ی : بالعقل — (٦) د : مستدع

(۷) د : يتصف — (۸) د : قال

(۹-۹) هامش أ : اذ لا وجود الا (ظ) ، د : الا واحدهما الا وجود الفرد ، هامش ی : لاانهما (ظ) اذ لا وجود الا (ظ)

(۱۰) د : ـ الموجود — (۱۱) د : قال

(۱۲) د : الوجود

(۱۳-۱۳) أ ذ : شیء بصفة ، هامش أ : لان ثبوت صفة لشیء (لعله)

(۱٤) ب ی : عن

قوله[١] في الحاشية **بأن الوجود**[٢] **العقلي نوعان** [٣] **أصيل كوجود العلم** [٣] : كأنّه جعل الوجود العقلي أعمّ من الوجود فى العقل والوجود للعقل وللمعقول ، فإن العلم ليس موجوداً فى العقل ومتصوَّراً ومشعوراً به ، بل هوموجود فى الخارج فى نفسه قائم بالعقل ثابت له، وكذا الوجود الخارجى ليس متصوَّراً ، بل قائم بالمتصوَّر حين هو متصوّر. ويلزم من ذلك أن يكون الوجود موجوداً فى خارج الذهن ، إلا أنه قائم بالأمر الذهنى الموجود فى الذهن المتصوَّر المشعور به . وهذا خلاف المذهب ، فإنه قد استُدِلّ على أن الوجود ليس موجوداً إلا أن يُحمَل الأمرُ على الانتزاع .

قوله [٤] فى الحاشية **فان توقفه على علمه به** [٥] **سبحانه ينافي الوجوب** : وأيضا اتصافه بالعلم يتوقف على اتصافه بالوجود ، فلو توقف اتصافه بالوجود على العلم واتصافه به لزم الدور .

٧ ـ **قوله عين الذات في الواجب تعالى** : أى الواجب تعالى فرد من أفراد العامّ بخلاف الممكن ، فإنه ليس فرداً له بل ما قام به فرد له .

٨ ـ **قوله تفريع** : الغرض منه أن يبيّن أن ما ذهب إليه الصوفية الموحِّدة فى مسئلة الوجود لاينافى العقل النظرى .

٩ ـ **قوله والتشكيك الواقع** [٦] **فيه الخ** : ما ذهب إليه الحكماء من عرَضيّة هذا المفهوم بالنسبة إلى أفرادها المختلفة [٧] الحقائق إنما استدلوا عليه بكونه مشككاً فهذا [٨] رد لهم [٨] .

قوله وهومنقوض بالعارض : وأيضا قولهم ولا ذاتيها واحداً ، إنْ أُريد بالذاتى المطلق الذى يتصف تارةً بالقوة و تارةً بالضعف فهو واحد و ذاتى لامحالة ، و إن

---

(١) د : قال
(٢) ى : وجود
(٣-٣) د : الخ
(٤) د : قال
(٥) د : ـ به
(٦) د : واقع
(٧) د : الممكنة
(٨-٨) د : مرادهم

ارید به (١) المقیَّد بالقوة والمقیَّد بالضعف فالتعدد مسلَّم ، ولكن لایستلزم ذلك تعدد الذاتی المطلق المذكور. ومنشأ الغلط ههنا توهُّم (٢) أن القوی مع وصف القوة ذاتی وكذا الضعیف مع وصف الضعف ذاتی ، ولیس كذلك بل القوة وصف عارض للذاتی بعد تحققه فی ضمن بعض الأفراد، وكذا الضعف عارض له فی ضمن بعض آخر، ولو سُلِّم فلا ینافی أیضاً وحدةُ المطلقِ الذاتیَّ فإنّ ذاتیَّ الذاتیِّ ذاتیٌّ .

قوله وأیضا الاختلاف الخ : هذا نقض تفصیلی او إجمالی متعلق بخصوص (٣مادة الماهیة٣)، یعنی أن ماهیة المقدار تختلف فی ضمن الذارع والذراعین بالزیادة والنقصان مع أنه واحد عندكم وفی نفس الأمر أیضا .

[٥] ـ قوله (٤) فی الحاشیة غیر صحیح : إذ من الظاهر أن المفهوم المتصوَّر من قولنا بُودَنْ لایُحمَل علی الواجب تعالی، وكذا الحاصل بالمصدر من هذا المهفوم أعنی بُودَگِی .

قوله (٥) فی الحاشیة وكیف یصح ذلك (٦) وهم مصرّحون بأنه من المعقولات الثانیة : ما صرّحوا به هو أنه من المعقولات الثانیة بالنسبة إلی (٧ الممكنات حیث یعرض (٨) لها (٩) الوجود بحسب العقل لابحسب الخارج، ولم یصرّحوا بأنه من المعقولات الثانیة بالنسبة إلی٧) الواجب لأنه موجود بنفسه لابعروض (١٠) فرد من الوجود له، فیجوز أن لایكون معقولاً ثانیاً بالنسبة إلیه سبحانه ، نعم یُعلَم بالبدیهة (١١) أن المتصوَّر من لفظ الوجود عُرفاً لم یحمَل علیه مواطأةً كما سبق .

---

(١) د : ـ به
(٢) د : ـ توهم
(٣-٣) كذا فی كل من المخطوطات الست، ولعل الصواب : ماهیة المقدار
(٤) د : قال
(٥) د : قال
(٦) د : ـ ذلك
(٧-٧) ب : ـ الممكنات....الی
(٨) أ : تعرض
(٩) د : اما
(١٠) أ : بعرض ، هامش أ : بعروض (لعله)
(١١) ب د بالبدیهیة ، د ی : بالبداهة

١٠ ـ قوله **لولم يُقْصَد به** : أى يقوله كل ضوء و كل علم ، الاختلاف فى الحقيقة ، بل قُصِد به [١] الاختلاف فى الظهور .

١١ ـ قوله **عن جميع التعلقات الكونية** : إشارة إلى الفناء عن الوجود البشرى[٢] الجسمانى .

قوله **والقوانين العلمية** : إشارة إلى أن الوجود البشرى الروحانى ، متى فنى[٣] ، تحقَّق الفناء الحقيقى الذى [٤] لا يرد صاحبه .

قوله **بنور كاشف** : هوانفتاح عين البصيرة .

قوله **عند ظهور طور وراء طور العقل** : بمعنى [٥] أن العقل لايفى بإدراكه ولا يصل إليه بقوته الفكرية [٦] ، لا بمعنى أنه ينكره و يُحيله [٧] كما يُفْهَم من قوله بعد : والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن [٨] شوب الوهم ويحيله [٩] فهو مستحيل . فإنْ قلتَ : هذا ينافى ما نُقِل عن الشيخ صدرالدين القونوى [١٠]قدس سره[١٠] فى الحاشية فى هذا الموضع من قوله : فقد تحكم [١١] باستحالة أشياء كثيرة هى عند أصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل الممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع . قلتُ [١٢] : قوله : إن للعقول حداً تقف عنده من حيث هى مقيَّدة بأفكارها ، إشارة إلى تلك [١٣] العقول المحبوسة فى مضيق الفكر [١٤] والنظر ، والعقل المحبوس فى مضيق الفكر[١٤] يستمد [١٥] من القوة الوهمية [١٦] ، ولا يتمشى أمره فى ذلك إلا بإعانة [١٧] من

---

(١) د : ـ به (٢) ى : البشر

(٣) د : فنا ، هامش د : فنى (ظ) (٤) د : ـ الذى

(٥) د : يعنى (٦) ب : + قوله

(٧) ب : يجهله (٨) ب : من

(٩) د : و تخيله (١٠-١٠) ب : ـ قدس سره ، د : رحمه الله

(١١) د : يحكم (١٢) د : قلنا

(١٣) أ : ذلك ، هامش أ : تلك (لعله) ، د : ـ تلك

(١٤-١٤) د : ـ والنظر. . . الفكر (١٥) د : تستمد

(١٦) د : ـ الوهمية (١٧) ب : بالاعانة

الوهم كما أثبته الحكماء فى موضعه [١] و يطول الكلام ببيانه ، وهذا العقل يمكن له [٢] أن يصير مغلوباً للوهم فى بعض الأوقات ، فيتشبث بمقدمات الوهم ، ويحكم باستحالة شيء من الكشفيات ، وهو فى هذه المرتبة ليس عقلاً خالصاً ، ولو تخلّص [٣] عن بحث [٣] حكم الوهم لم يحكم باستحالة شي من الأمور المحقّقة ، وذلك من الأمور المتفقة ، فارتفع ما قلتَ من المنافات . أو تقول : أراد بالاستحالة غاية الاستبعاد أى يستبعد الأشياء الكثيرة استبعاداً يقرب من حد الإحالة .

[١٠] ـ قوله [٤] فى الحاشية لبقية [٥] **حكم تردد :** متعلق بنسبة مضمون ما سبق من النفى والإثبات .

قوله [٦] فى الحاشية **باقٍ :** أى ثابت ولفظ باقٍ للمشاكلة .

١٢ ـ قوله **فإن كثيراً من الحكماء والمتكلمين ذهبوا إلى وجود الكلى الطبيعى فى الخارج :** ذهبوا إلى أن الحقيقة العقلية الإنسانية الكلية فى نفسها غير متعين بتعين من التعينات الخارجية بل الذهنية أيضا ، لكن يتعين بعد تحققه فى ضمن الأفراد بتعينها ، بأن يكون [٧] فى ضمن كل تعين عين ذلك التعين ، ففى ضمن زيد عين زيد ومتصف [٨] بصفاته وأفعاله المتميزة المخصوصة [٩] ، وفى ضمن عمرو عين عمرو ومتصف [١٠] بصفاته وأفعاله ، وكذا فى ضمن خالد ، وهى فى نفسها و بحسب ذاتها وحقيقتها عارية عن جميعها ، فهذه الحقيقة الواحدة المطلقة فى مرتبتها متكثرة متقيدة فى مراتب افرادها بحسب لا بحسب ذاتها .

١٨ ـ قوله **فإن كان مطلقاً ثبت المطلوب :** فإن قلتَ : المطلق بهذا المعنى هو الكلى الطبيعى ، فلو ثبت المطلوب بكون [١١] مبدأ الموجودات هو ذلك المطلق لزم أن يكون

(١) د : محله
(٢) د : ـ له
(٣-٣) ب ى : من تحت
(٤) د : قال
(٥) د : بنفيه
(٦) د : قال
(٧) ى : تكون
(٨) د : ويتصف
(٩) د : الخصوص
(١٠) أ د : ويتصف
(١١) ب : يكون

الواجب عندهم كلياً طبيعياً ، وليس مذهبهم ذلك . قلنا : لانسلم أنه إذا اعتُبِر مطلقاً يكون كلياً طبيعياً ، بل يجوز أن يكون موجوداً متعيناً فى ذاته بحيث يجامع جميع التعينات ، ولا يأبى [١] عن تعين مّا ، كما حقّقه قدس سره فى موضعه [٢] ، قوله : ثم إنه لايخفى الخ مع حاشية عُلِّقت عليه وهى [٣] قوله : يكون حينئذ الخ .

١٩ ـ قوله **ينبغى أن يكون هو فى نفسه غيرمتعين :** بأن لايتعين أصلاً ، أويتعين بتعين خارج عنه ، ولولم يكن كذلك كان [٤] متعيناً بتعين هو عينه وننقل [٥] الكلام إليه ، فإما أن ينتهى إلى تعين هو فى نفسه غير متعين أو يتسلسل [٦] . فإن قلتَ : إذا كان كل متعين عين تعينه فلايكون هناك [٧] أمور متعددة [٧] ، فكيف يُتَصوَّر التسلسل؟ قلنا : هناك أمور متعددة تعدداً اعتبارياً . لايقال : فيكون التسلسل فى الامور الاعتبارية لأنَّا نقول : الاعتبار صفة التعدد ، وأما المتعدد فهو أمور حقيقية كما لايخفى .

[١٦] ـ قوله [٨] فى الحاشية **لابأس بعدم الانفكاك الخ :** يعنى لزوم تعين لذات [٩] مطلقة ، وامتناع انفكاكه عنها لاينافى إطلاقها فى ذاتها وبحسب مرتبتها كما هو الواقع عندهم فى الذات المتعالية اللازمة [١٠] لها جميع التعينات الأزلية الأبدية .

٢٠ ـ قوله **إذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرض اشتراكه** [١١] : لكن بحيث لايأبى تعينُه بهذا الوجه عن أن يظهر بصور الكليات الموجودة فى الذهن الصادقة المحمولة على أفرادها ، ويكون بحسب هذا الظهور كلياً طبيعياً كما يكون بحسب الظهور بصورة زيد مثلاً جزئياً حقيقياً ، ولا يكون بحسب ذاته لاكلياً ولا جزئياً حقيقياً .

---

(١) د : يتأبى
(٢) د : ـ موضعه
(٣) أ : وهو ، د : هو
(٤) د : لكان
(٥) ب د : وينقل
(٦) ب : تسلسل
(٧-٧) ى : أموراً متعددة
(٨) د : قال
(٩) ب : لذاته
(١٠) ب : لازمة
(١١) د : + الخ

۲۱ ـ قوله **واعتبر ذلك بالنفس الناطقة السارية فی أقطار البدن** [1] فإنها باعتبار تعلقها بالبصر مثلاً ظاهرة بصورته ومنصبغة [2] بآثاره وأحكامه، وباعتبار تعلقها بالسمع منصبغة [3] بأحكام السمع، وكذا باعتبار نسبتها إلى القوة الطبيعية غاذية وهاضمة ونامية ومولِّدة وغير ذلك، وباعتبار نسبتها إلى القوة النفسانية مُدرِكة ومحركة وقِسْ على ذلك، فهو أنموذج للذات المطلقة المذكورة.

قوله **بل بالنفس الناطقة الكمالية**: أی الكاملة. واختيار النسبة والتشبث بيائها دأب هذه الطائفة لما فيه من لطافة وغرابة. والترقی المفهوم من لفظة [4] **بل له وجوه**: أحدها أن النفس الناطقة لم تظهر بصور أجزاء البدن و قواها حقيقةً، بل تتصف [5] باعتبار كل منها بصفة غير ما فی الآخر، وثانيها أن البدن مع جميع أجزائها و قواها كشیء واحد بخلاف الأبدان [6] المتروِّحنة فإنها أمور منفصل [7] واحد منها عن الآخر، وثالثها أن آثار كل واحد منها [8] مخالف مضادّ [8] لآثار الآخر، وكل ذلك من وجوه التشبه [9] بالمقصود، فهذا أشبه وأكمل فی المثالية.

۲۳ ـ قوله **وكذلك ارواح الكمّل**: أی بعد الموت كما يتبادر من عنوان قولنا: روح فلان وأرواح هؤلاء.

[۴۲] ـ [10] قوله [11] فی الحاشية فلا يوجد دونها: أی دون شیء منها، **ومعها أيضاً**:

---

(۱) د : + الخ
(۲) د : وتنصبغ
(۳) د : تنصبغ
(٤) ب : لفظته
(٥) د : يتصف
(٦) د : الارواح
(۷) أ ب ی : منفصلة، هامش أ : منفصل (خ ظ) د : + كل
(۸-۸) كذا فی المخطوطات الست كلها
(۹) د : الشبه
(۱۰-۱۰) هامش أ : هذه الحاشية واللتان بعدها اعنی الی قوله جنس حقيقی تتعلق بحاشية تأتی فی مسئلة الكلام وهی قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ، هامش ی : هذه الحاشية و اللتان بعدها تتعلق بحاشية تأتی فی مسئلة الكلام وهی قوله قال ابن سعيد من الاشاعرة الخ
(۱۱) د : قال

مع جميعها، وفيه بحث لأن (١) الجنس موجود فى ضمن جميع أنواعه فى آن واحد .

قوله(٢) [فى الحاشية] **إذ الجنس لايوجد الخ :** (٣دليل لقولنا : فلايوجد دونها٣).

قوله (٤) فى الحاشية **فجاز أن يوجد جنسها :** أى ما (٥ اعتُبِر جنساً ٥) لا أنه جنس حقيقى ١٠) .

٢٣ - قوله **فلما رأوه :** (٦ أى الحق٦) سبحانه ، **متعالياً عن الزمان و المكان :** أى عن إحاطتها (٧) ، **علموا أن نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة متساوية :** ومماثلة (٨) لنسبته إلى (٩) كل شيء من الزمانيات والمجرّدات والمادّيات (١٠) .

قوله(١١) **ظهوره فى** (١٢ **كل زمان وكل مكان**١٢) :أى مع مقارنة كل زمان ومكان.

قوله **وبأى صورة أراد** (١٣) : ولو صورة الزمان والمكان .

٢٤ - قوله **تمثيل :** هذا تمثيل تامّ ، وإن كان فرق بين ظهور الصورة فى المرآة (١٤) وبين ظهوره سبحانه فى مجاليه العلمية والعينية ، لأنه سبحانه مقوِّم (١٥) لمجاليه . وأيضا هو الموجود حقيقةً ومجاليه ليس لها وجود حقيقةً ، بل ينعكس إليها نور الوجود كما ينعكس عكس القرطاس الأحمر إلى الجدار ، وليس هو أحمر حقيقةً . وأما وجه الشبه فهو أصل الظهور بالصور المختلفة و بقاء الوحدة كما كانت من غير تغير بوجه أصلاً ، وعدم منع الظهور بالبعض عن الظهور ببعض آخر.

---

(١) ب ى : فان
(٢) د : وقوله
(٣-٣) د : تعليل لقوله دونها
(٤) د :قال
(٥-٥) د : اعتبرتم جنسها
(٦-٦) ب : - أى الحق
(٧) د : احاطتها
(٨) د : متماثلة
(٩) ب : أى
(١٠) أ ب ى : والعلميات ، هامش أ و هامش ى : والماديات (ظ)
(١١) ب : - قوله
(١٢-١٢) د : كل زمان و مكان ، ى : كل مكان وكل زمان
(١٣) أ ب ى : اراده
(١٤) أ : المرا آت
(١٥) د : يقوم

٢٥ ـ قوله **وعند شيخيهم** [١] : يعنى [٢] أبا الحسن الأشعرى وهو شيخ الأشاعرة وأبا الحسين [٣] البصرى وهو شيخ المعتزله منهم، وقد سبق ذلك .

قوله **ونفى الشريك عنه** [٤]: فى صفات الربوبية ونعوت الإلهية [٥] ، لأنه المتفق على نفيه ، والإ فالصوفية [٦] على أن لاشريك له فى الوجود والتحقق، فمعنى لاإله إلاالله: لاموجود إلاالله .

قوله **فإنه لايمكن أن يُتَوهَّم فيه** : أى فى الوجود المطلق بالمعنى الذى سبق أعنى حقيقة الوجود البسيط الحقيقى العارى عن جميع ما سواه من التعينات المتعين بنفسه بحيث بجامع التعينات كلها و بعضُها دون بعض .

قوله **فهو** [٧] **الموجود أو الوجود الإضافى** [٧] : لفظة أو للتخيير فى العبارة .

قوله **وهو ليس بشيء** : لا علماً ولا عيناً وذلك هو حقيقة العدم لامفهومه [٨] الحاصل فى الذهن ، فإنه موجود ذهنى داخل فى الموجود [٩] المطلق المذكور و تعين من تعينات الوجود المطلق ، ولو فرض أنه شيء إلا أنه لايشاركه فى نعوت الربوبية .

٢٦ ـ قوله **وهى** [١٠] **اعتباره من حيث هو هو** : أى وحدته ثابتة، حيث تعتبر [١١] ذاته من حيث هى هى وحيث لااثنينية، لازائدة . والحاصل أن الوحدة، كسائر الصفات، عينُه بحسب الحقيقةِ ونفسِ الأمر وغيرُه بحسب الاعتبار والتعقّل .

قوله **ومنها تنتشىء** [١٢] **الوحدة والكثرة** [١٣] : يعنى أنهما من صور تعينات تلك الوحدة كما أن مراتب العلوم صور تعينات علمه سبحانه [١٤] .

---

(١) د : شيخهم
(٢) أ د : عنى
(٣) د : الحسن
(٤) د : ـ عنه
(٥) د : الالوهية ، هامش د : الالهية (خ)
(٦) ب : فى الصوفية
(٧-٧) د : الوجود او الموجود
(٨) د : مفهوم
(٩) ب ى : الوجود
(١٠) أ ب ى : هو
(١١) أ د : يعتبر
(١٢) ب ى : تنشأ
(١٣) د : + الخ
(١٤) ب ى : تعالى

قوله وهى : أى هذه الوحدة . والمراد أن الذات باعتبار تلك الوحدة لها اعتباران [١] .

قوله سُمّيت أحدية : مقابلة [٢] للواحدية لا الأحدية الذاتية ، فالأحدية بلا قيد هو المقابل للواحدية [٣] .

٢٨ ـ **قوله وأما الصوفية فذهبوا إلى أن صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل** : قد يُتَوَهَّم من ظاهر العبارة عدم فرق [٤] بين مذهب الحكماء والصوفية لأن الظاهر أن التغاير بحسب المفهوم والتغاير بحسب التعقل واحد ، وفى التحقيق فرق بينهما لأن المغايرة بين الذات والصفة بحسب المفهوم أن مفهوميهما [٥] متغايران [٦]وما صدقا هما عليه واحد[٦]، والمراد بالمغايرة بحسب التعقل فى قول الصوفية أن مفهوم الصفة كما يكون مغايراً لمفهوم الذات كذلك ما صدق عليه الصفة مغاير لما صدق عليه الذات ، ولكن مغايرته هذه بحسب التعقل و بحسب الوجود العلمى التعينى ، فإن علمه سبحانه تعين من جملة تعينات ذاته ، كالأمور المنفصلة بعينه بلا تفاوت فى ذلك أصلا ، فإن كل ما عداه فهو تعين من تعيناته ، ولا فرق فى ذلك بين الصفات والأمور المنفصلة ، وإنما تمتاز [٧] الصفة من [٨] غيرها بنسبةٍ وخصوصيةٍ اُخرى ، لكن التأثير للذات لا للصفات ، فمبدأ الانكشاف ذاته لا صفته هذه فليتأمل[٩] . فهو سبحانه[١٠] باعتبار مبدئية الانكشاف علم ، [١١] وهو باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم عالم لا يتحقق إلا فى العلم[١١]، فما صدق

(١) ب ى : اعتبارات
(٢) د : متقابلة
(٣) ب : + القول الكلى فى صفاته
(٤) د : الفرق
(٥) ى : مفهومها
(٦-٦) هامش أ : وما صدقهما واحد (خ) ، ب : وما صدقا عليه واحد
(٧) د : يمتاز
(٨) د : ـ من
(٩) د : فتأمل
(١٠) ب ى : + تعالى
(١١-١١) هامش أ وهامش ى : وهو لا باعتبار ذلك وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم فما صدق الخ (لعله) . ولعلل الصواب : وهو باعتبار ذلك العلم عالم وكل اعتبار هو باعتبار العلم لا يتحقق الا فى العلم .

عليه العلم حقيقةً ليس ذاته بل ذاته مع اعتبار مّا (١ وهو غيرُ ممكنٌ ١) ، وكذلك ما صدق عليه الواجب ليس نفس ذاته بل مع اعتبار مّا وهو وصف الوجوب، فذاته سبحانه مصداق الواجب لا ما صدق عليه الواجب ، وقس عليه جميع الصفات والاعتبارات التى تُحمَل على الذات ، فإنها من حيث هى هى وفى المرتبة التى (٢هى فيها٢) هى هى لانعت ولا اسم ولا رسم فاحفظُ هذا . صرّح بذلك (٣قدس سره٣) فى الحاشية بقوله : فصفاته سبحانه نسب و اعتبارات (٤) و إضافات تلحق الذات المتعالية بقياسها إلى متعلقاتها .

(٥ قوله **إلى نفي الصفات** : يحتمل أن يكون مراد الحكماء نفى الصفات المؤثِّرة ، فذلك لايتحقق فى الخارج ولا فى التعقل إذ قدعرفتَ أن ما فى العقل ليس مؤثراً بل المؤثر هو الذات ، بل هو أيضا من الآثار المترتبة على الذات ، فلا ينافى مذهبُهم قولَ الصوفية فافهم٥) .

قوله **حق المغايرة** : وهى المغايرة فى الوجود الحقيقى العينى .

٢٩ ـ قوله **وقال أيضا ذواتنا ناقصة** (٦) : ظاهر هذا الكلام أقرب قول الحكماء ، لكن (٧) المراد بها (٨) مايطابق قول الصوفية .

(٩ قوله **لاتحتاج**(١٠) **في شيء** : من وجوده وصفات كماله ، **إلى شيء** : غير ذاته(١١) ، **كافية للكل** : أى لكل الأشياء ، **في الكل** : أى فى كل ما يليق بها من الوجود وتوابعه٩) .

قوله **ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه** : بحسب الواقع والوجود الحقيقى ، و إنما الاثنينية كلها بحسب العلم والتعقل (١٢) .

(١-١) د : غيره وهو ممكن (٢-٢) د : منها
(٣-٣) أ : قدس الله سره (٤) د : ـ واعتبارات
(٥-٥) د : ـ قوله .... فافهم (٦) د : + الخ
(٧) د : ولكن
(٨) كذا فى كل من المخطوطات الست ولعل الصواب : به
(٩-٩) د : ـ قوله .... وتوابعه (١٠) ى : يحتاج
(١١) هامش ب : + قوله (١٢) ب : + القول فى علمه تعالى

٣٠ ـ قوله[١] **أطبق الكل** : أى من الطوائف الثلاث[٢] .

قوله **لم يشكل عليهم[٣] الأمر فى تعلق علمه الخ** : يعنى أن الزائد على الذات يجوز بحسب فرض العقل أن يكون صورة مطابقة لأمر خارجى بخلاف نفس الذات ، فلا إشكال فى نفس جواز تعلق علمه بالمعلوم[٤] بكونه صورة مطابقة له ، وأما أن تعلق علمه بالحادث يقتضى حدوثه أولا فهو بحث آخر .

٣١ ـ قوله **لما عقل ذاته بذاته** : أى لا بصفة زائدة على ذاته .

قوله **لزمه[٥] تعقل الكثرة** : لأن العلم بالعلة التامة يستلزم العلم بالمعلول . وحاصل كلام الشيخ أن علمه سبحانه بذاته عين ذاته وحضورى[٦] ، وعلمه بغيره زائد على ذاته وحصولى كعلم الممكنات[٧] .

٣٢ ـ قوله **فاعلاً وقابلاً معا** : أى فاعلاً لشىء وقابلاً لذلك الشىء بعينه ، فإنه ممتنع عندهم .

قوله **بصفات غير إضافية ولا سلبية** : بل حقيقية مع حصرهم لها[٨] فيهما .

قوله **محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة** : الحادثة بعضها ، و هو ممتنع على رأى المتكلمين المجوّزين كونه تعالى محلاً لغير الحوادث.

قوله **بأن معلوله الأول غير مباين[٩]** : لأن المعلول الاوّل حينئذ يكون هو العلم بالمعلول الأول ، لأن العلم بالشىء مقدَّم على الشىء ، ووجود الشىء بعد العلم به .

قوله **وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما[١٠] يباينه بذاته الخ** : مذهبهم أن الاول سبحانه

(١) ب : ـ قوله
(٢) د : الثلاثة
(٣) ب ى : عليه
(٤) أ : دالمفهوم ، هامش أ : بالمعلوم (ظ) ، ى : بالفهوم ، هامش ى : بالمعلوم (ظ)
(٥) د : لزم
(٦) ب : وحصولى
(٧) د : الكساب [؟]
(٨) د : بها
(٩) د : + الخ
(١٠) ب : ـ مما ، د : بما

يوجِد كل شیء بذاته بدون توسط شیء فی ذلك .

قوله **من مذاهب الحكماء** : أی مسائل الحكماء .

قوله **وأفلاطون القائل الخ** : بعد أن قال بالعلم ، وكذا قوله : والمشائون القائلون. تفصيل [۱] أقوالهم وتحقيقها يُطْلَب من موضعه .

۳۳ - **ثم أشار الشارح الخ** : حاصل مذهبه أن علمه بذاته و بالمعلول الأول بلا صورة مغايرة ، وعلمه بالأشياء الأُخرَ بصور[۲] منطبعة فی المعلول الأول وسائر الجواهر العقلية .

قوله **غير صورة ذاته التی بها هو هو** : الصورة تُطْلَق تارةً على أمر حاك[۳] مبدأَ الانكشاف أعنی العلم ، وقد تطلق على نفس الشیء حالَ كونه مشعوراً به أعنی المعلوم ، والمراد [٤] ههنا [٥] المعنى الثانی ، والدليل عليه قوله : التی بها هو هو . واعلم أن مطلوب الشارح المحقق ههنا أنّ علم الأول سبحانه ليس بحصول صورة فيه ، بل يجوز أن يعلم الشیء بذات ذلك الشیء أو بحصول صورة غير حالّة فيه ، وأيّده بمقدّمات ظنيّة ظاهرية وهی تنتهی إلى قوله : [٦ وإذا تقدم ٦] هذا . ثم عيَّن المطلوب وفصّل بأنه سبحانه علم ذاته بذاته ، وعلم المعلول الأول بذات المعلول الأول بحضوره وحصوله عنده ، وعَلِمَ سائر الموجودات بحصول [۷] صورها فی العقول ، وهذا أيضا طريق [۸] خطابی لا برهانی كأنه يفيد إقناعا مّا [۹] . واعلمْ أن لفظ الصورة المضافة [۱۰] توهّم [۱۱] اثنينية بين الذات والصورة ولو لم يكن فی[۱۲] البيّن كان أولى وأظهر بأن يقال : العاقل كما لا يحتاج فی إدراك

(۱) د : وتفصيل
(۲) ی : بصورة
(۳) د : حال
(٤) ب ی : المراد
(٥) ب ی : هنا
(٦-٦) هامش أ : واذ قد ، ب ی : واذ تقدم
(۷) د : لحصول
(۸) د : كلام
(۹) د : اقناعا
(۱۰) د : المضادة ، هامش أ وهامش ی : + أی الى ذاته فی قوله غير صورة ذاته
(۱۱) د : يوهم
(۱۲) د : من

ذاته إلى صورة غير ذاته بل يعقل [١] ذاتَه بذاته .

قوله [٢] **بصورة تتصورها** [٣] **أو تستحضرها** [٤]: أى بصورة تولِّدها [٥] ابتداءً أو تستحضرها [٤] بعد غيبوبتها عن المدرَك .

قوله **بل إنما تتضاعف**[٦] **اعتباراتك الخ**: أى [٧ كان لكك اعتبار واحد ٧] هو علمك بذاتك فتضاعف وحصل لك اعتبار آخر هو علمك بصورة ذاتك، وقد أشرنا إلى[٨] أن صورة الذات مجرَّد لفظ وليس هناك صورة [٩] ، فإنْ أريد بصورة [١٠] من حيث أنه صورة [١١] أى [١٢] الذات مع وصف المعلومية فلا صورة أيضا بهذا [١٣] المعنى. والحق تصوير ذلك فى علم الإنسان بالصورة الصادرة عنه عند إدراكه شيئاً مغايراً، وكان سَوْق التركيب أيضاً يقتضى ذلك، فالحق أن يقال : بل إنما تتضاعف [١٤] اعتباراتك المتعلقة بذلك الشيء وبتلك الصورة.

قوله **فقط** : أى [١٥ لابصورة ١٥] أمر آخر بعد ذلك وهو المراد بقوله قدس سره فى الحاشية : أى لا الصورة .

قوله **أو على سبيل التركيب** [١٦] : عطف على [١٧] تتضاعف [١٨] بحسب المعنى،

---

(١) ب ى : تعقل
(٢) د : لا
(٣) د : يتصورها
(٤) د : يستحضرها
(٥) د : يولدها
(٦) أ : يتضاعف
(٧-٧) د : كان اعتبارا واحدا
(٨) أ : - الى
(٩) أ ب ى : - صورة، هامش أ : صورة زائدة (لعله)، هامش ى : صورة زائدة(ظ)
(١٠) د : تصوره به
(١١) د : + به
(١٢) أ ب د ى : ان، هامش أ : أى (ظ)
(١٣) د : + صورة
(١٤) د : يتضاعف
(١٥-١٥) د : بلا صورة
(١٦) د : التركب
(١٧) د : + قوله
(١٨) أ د ى : يتضاعف، هامش أ و هامش ى : + فى قوله بل انما تتضاعف الخ

أى تتضاعف اعتباراتك أو تتركب (١) . لفظة (٢) أو للتخيير فى العبارة .

قوله **وإذا كان حالك** (٣) **مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك** : ومع أن هذا الصادر ليس صادراً عنك حقيقةً بل بحسب الظاهر (٤) فإن ذلك أيضا من أسباب البعد.

٣٤ ـ قوله **ليس دون حصول الشيء لقابله** : أى ليس قرب الشيء للفاعل (٥) أنقص من قرب الشيء لقابله (٦) فى كونه حاصلاً له .

قوله **فإذن المعلولات الذاتية** : أى التى لاواسطة بينها و بين فاعلها (٧) بوجه من الوجوه .

قوله (٨ **للعاقل الفاعل** ٨) **لذاته** : متعلق بكل من العاقل والفاعل .

قوله **حاصلة** : أى جاز أن تحصل (٩) له ، فإن تلك المقدّمات لاتفيد إلا جواز ذلك ، ولذلك تصدّى لإثباته ثانياً بقوله (١٠) : وإذ قد تقدم ، فإلى ههنا بيان لكون المطلوب الذى هو كونه عالماً سبحانه من غير حلول صورة فيه أمراً ممكنا عند العقل، والباقى (١١) تشخيص لكيفية المطلوب (١٢ على التعيين ١٢) والاستدلال عليه .

[٣١] أ ـ قوله (١٣) فى الحاشية **وعلمه بتلك الجواهر وجودها وصدورها عنه ، وعلمه بما انطبع صورته فيها بحصول** (١٤) **الصور** (١٥) **المنطبعة فيها** (١٦) : واعلمْ أن

---

(١) أ ب د ى : يتركب
(٢) د : ولفظة
(٣) ب : هنالك
(٤) ب : الصادر
(٥) أ د : بالفاعل ، هامش أ : للفاعل (ظ)
(٦) د : لفاعله
(٧) أ : + بشيء ، د : + شيء
(٨-٨) د : للفاعل العاقل
(٩) أ ب د : يحصل
(١٠) أ : فقوله ، هامش أ : بقوله (ظ)
(١١) أ ب د ى : والثانى ، هامش أ : والباقى (ظ)
(١٢-١٢) أ ى : على التفسير ، د : و بيانه على التفصيل ، هامش أ : التعيين ، على التفصيل ، هامش ى : على التعيين (ظ)
(١٣) د : قال
(١٤) د : بحضور
(١٥) ب : الصورة
(١٦) د : + الخ

صور سائر الجواهرالعقلية منطبعة فىالمعلول الأول أعنى العقل الأول ، فعلم الأول بهابتلك الصور[١] كالأشياء الأخرالمرتسمة صورها فى الجواهر ، فالظاهر من مذهبه أن علمه تعالى بالجوهر الأول وجوده وصدوره عنه و بباقى [٢] الموجودات المعلولة بالصور [٣] المنطبعة إذ لاضرورة للقول بمثل هذا الاعتبار إلا فىالصادرالأول ، و إن كان ظاهر عبارته أعنى قوله : لمّا كانت الجواهرالعقلية الخ ناظراً [٤] إلى ما ذكره قدس سره .

٣٥ ـ قوله **فإذن وجود المعلول الأول هونفس تعقل الأول إياه** [٥] : ما يتفرع على المقدمات كون المعلول الأول معلوماً له سبحانه بنفسه لابصورة زائدة . ثم لما وجب أن يكون لِما اتصف بوصف المعلومية من حصولٍ و وجود مّا ، و إذ ليس فى التعقل فى [٦] الخارج ، ثبت أنه بوجوده وحصوله الخارجى حاضرة [٧] عنده ، فحصوله فى الخارج [٨] و تعقله سبحانه له واحد[٨] ، فثبت [٩] أن وجود المعلول الأول نفس تعقله سبحانه إياه . وحيث[١٠] كان المطلوب تعيين التعقل وتشخيصه[١١] كان الحق أن يقال : فتعقل الأول إياه نفس وجوده . ثم إنه لمّا كان كل شىء معلولاً له سبحانه بغير واسطة و بواسطة فنقول : هذا الدليل يقتضى أن يكون علمُه سبحانه بجميع الموجودات نفسَ وجودها ، فإن الأول سبحانه مع المعلول الأول علة للمعلول الثانى ، وعلمه سبحانه بذاته وبالمعلول الأول علة للعلم بالمعلول الثانى ، و كما أنّه لاتغاير بين العلتين لاتغاير بينالمعلولين وهلم جراً إلى المعلول الأخير .

[٣١] ب ـ قوله [١٢] فى الحاشية **وعلمه بمعلولاته وجودها عنده : أى بمقتضى**

---

(١) أ ب ى : الصورة (٢) د : وينافى
(٣) هامش أ : (كذا) ، الصور (لعله) ، هامش ى : الصور (لعله)
(٤) أ ب د : ناظر (٥) ب : + على
(٦) د : مع (٧) هامش أ : (كذا) . ولعل الصواب:حاضر
(٨-٨) د : وحصوله له سبحانه بتعقل واحد له سبحانه
(٩) أ ب : فيثبت (١٠) أ ب ى : حيث
(١١) أ ب ى : تشخصه (١٢) د : قال

دليله كما ذكرنا [١] ، و إلا فهو لم يدع ذلك إلا فى المعلول الأول ، فلا تغفل عن المقصود .

٣٧ ـ قوله **لكونها ممكنة حادثة** :قوله حادثة خبرأن أى حادثةبالحدوث الذاتى، ومعلومة [٢] قبل وجودها قبلية بحسب المرتبة ، والسابق لايكون عين المسبوق مطلقاً .

قوله **بالعلم الأزلى**[٣] **الفعلى** : أى منشأ للفعل، من جملته إعطاء الوجود .

قوله **وبالجزئيات أيضا كليًا** : على ما هوالمشهورالظاهرمن مذهبه .

قوله **السابق على وجود الأشياء**: أى بحسب المرتبة .

قوله **فى اشرف صفاته**: وهوالعلم .

قوله [٤] **و إلا لايمكن إعطاء الوجوب لها** [٥] : لأن العليم [٦] الحكيم يُعطى من يستحقّ ما يستحق بمقتضى حكمته، فإعطاؤه مترتب على علمه .

قوله **إنما يصح إذا كانت** : أى الأمورالكثيرة [٧] .

قوله **أما** [٨] **إذا كانت عينه** : كما عند المكشوفين [٩] القائلين : ما فى الوجود إلا عين واحدة ، وهم الصوفية المحقّقون القائلون بوحدة الوجود [١٠] قدس الله تعالى أسرارهم [١٠] .

قوله **وفىالحقيقة ليس حالاً ولا محلاً** : يعنى أن السر فى عدم استحالة الحلول حينئذ أن فىالحقيقة ليس حاليّة ولا محليّة حقيقية [١١] بلحقيقة واحدة موجودة وجوداً

---

(١) د : ذكره
(٢) د : أو معلومة
(٣) د : الاولى
(٤) د : ـ قوله
(٥) ذ : بها
(٦) ى : العلم
(٧) د : المتكثرة
(٨) د : ـ اما
(٩) هامش أ : المكاشفين أو المكشوفين لهم (ظ)، هامش ى : المكاشفين
(١٠-١٠) أ : ـ تعالى ، د : قدسنا الله تعالى بأسرارهم
(١١) ب ى : حقيقة

حقيقياً يُرى [١] حالاً ومحلاً وجوهراً وعرضاً ومجرّداً ومادّياً [٢] محضاً وخيالاً [٣] صرفاً ، وهى فى حقيقتها لايحوم [٤] حول وحدته [٥] الحقيقية الذاتية كثرة ولاتغير ، والآن كما كان ، ولاينافيها [٦] العبودية والمعبودية الحقيقية واللذة والألم الحقيقيان الدنيويّان والأخرويّان المنتهيان بحسب الأولى الأبديان [٧] بحسب الأخرى ولا ينافيـ[ـها] القرب والبعد والوصل والهجر [٨] الحقيقية الواقعة [٨] كما [٩] تشاهد وتعاين [٩] بجميع الخصوصيات الواقعة فى العالمين .

٤٠ ـ قوله **ونظيره ما يقال الخ** [١٠] : الجنس والفصل موجودان بوجود واحد فى مرتبة الماهية النوعية . فألعلم بالماهية علم بالجنس والفصل بالحقيقة نحو علم لم يتميز فيه الجنس عن الفصل وهما عن النوع ، ولكن نسبة العلم ، بالوجود الذهنى ، إلى [١١] النوع والجنس والفصل كلها حقيقة من غير تفاوت . ولها [١٢] وجود آخر ، فى الذهن أيضا ، نحواً [١٣] آخر يتميز الجنس والفصل فيه ، و وجودا هما [١٤] حينئذ مغايران [١٥] لوجود الجنس [١٦] . وما ذُكِر نظير تامّ لذات الحق سبحانه [١٧] على مذهب الصوفية الموحِّدة

---

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : ترى

(٢) د : + رؤيا

(٣) أ : وخيلا ، هامش أ : وخيالا (ظ) ، د : وحيدا

(٤) ب ى : تحوم

(٥) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : وحدتها

(٦) أ ب ى : ينافيه

(٧) د : والابديان

(٨-٨) أ د : الحقيقة الواقع ، هامش أ : الحقيقية الواقعة (ظ)

(٩-٩) د : نشاهد و نعاين

(١٠) ب ى : ـ الخ

(١١) ب : أى

(١٢) ب : ولها

(١٣) د : نحو

(١٤) د : ووجودان هما

(١٥) أ ب ى : مغاير

(١٦) هامش أ : (كذا). ولعل الصواب : النوع

(١٧) ب : ـ سبحانه

حيث كان معلولاته [١] شئوناته [٢] و اعتباراته المندمجة فى ذاته من غير امتياز فى مرتبة وحدته الذاتية ، بخلاف مذهب الحكماء ، فإن المعلولات على مذهبهم أغيار حقيقية [٣] وذوات متغايرة [٤] لذات الحق سبحانه و تعالى عما لا يليق به ، فلاينطبق النظير على مذهبهم كل الانطباق [٥] .

٤١ - قوله **وكيف ينفون الخ** : وقالوا أيضا : القضاء عبارة عن العلم بالأشياء وأحوالها إجمالاً فى عالم العقول ، والقدر عبارة عن العلم بها تفصيلاً فى عالم النفوس محيطاً بخصوصيات الذوات [٦] والصفات وخصوصيات القيود وخصوصيات الشرائط ما أمكن التفصيل والتخصيص ، [٧ والعناية الاولى وهى ٧] علم الأول سبحانه إجمالاً و تفصيلاً محيطاً بما فى العالمَيْن بعينه . وهذا صريح [٨] فى القول بالعلم [٩] بالجزئيات من حيث [١٠ هى جزئية ١٠] .

قوله **جعلوا نسبة الأزمنة ماضيها ومستقبلها وحالها إليه نسبة واحدة الخ** : الموجود الزمانى واقع فى زمان الحال ، فيقع له طرفان : أحدهما الماضى والآخر المستقبل لأن الحال بين الماضى والمستقبل . وأما المجرَّد عن الزمان فلما لم يكن الزمان ظرفاً له ولم يكن واقعاً فى الحال بل متحقق [١١] بنفسه خارجاً عنه فلا [١٢ يقعان طرفيه ١٢] ، فنسبة الأزمنة الثلاثة إليه نسبة واحدة كنسبة سائر الموجودات المنفصلة عنه إليه من حيث هو [١٣] كذلك ، فلا

(١) د : + سبحانه (٢) د : شئونه

(٣) أ د ى : حقيقة (٤) ب : متغاير

(٥) ب : + القول فى أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائرالاشياء

(٦) د : الذات

(٧-٧) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : والعناية الازلية هى...

(٨) ب ى : + ما (٩) ب ى : - بالعلم

(١٠-١٠) د : جزئياته (١١) د : يتحقق

(١٢-١٢) أ د : يقعان طرفاه ، هامش أ : طرفيه (ظ)

(١٣) أ ب ى : - هو

يمكن أن يقال بالنسبة إليه أن بعض الأشياء قدفاته وبعضها لم يحصل له بعد وذلك ظاهر غاية الظهور . فالمتوغلون لما [١] زعموا أن العلم بالزمانيات بخصوصها من حيث هى [٢] كذلك إنما يُتَصوَّر إذا كان العالِم [٣] زمانياً توهَّموا [٤] أن العلم بما فى الزمان الماضى مثلاً من حيث هو كذلك متوقف على أن يتحقق بالنسبة إليه زمان ماض، وليس كذلك، بل يتوقف على تحقق زمان ماض ولو بالنسبة إلى غيره، فزعموا أن مَن نفى الزمان عن الحق سبحانه نفى علمه بالجزئيات بناءً على زعمهم الفاسد ، فمِن ههنا [٥] يُتَّهم [٦] الحكماء بذلك فألزموهم ما ألزموهم [٧] .

٤٤ أ - قوله **فالحاصل أن علمه الخ** : يعنى الحاصل من الكلامين معاً لأن الكلام الأول يدل على الوجه الأول والكلام الثانى يدل على الوجه الثانى .

قوله **علم غيبى بها قبل وجودها** : قبليّة ذاتية مرتبيّة [٨].

[٣٧] - **قوله**[٩] فى الحاشية **ثم**[١٠] **الوجود العام** : أى الذات المعلومة[١١] بالقابلية المحضة المطلقة، وهو التعين الأول . فإن قلتَ : التعين الأول على هذا هو النسبة العلمية ، قلنا : نعم ولكنه أول التعينات المنفصلة لأن النسبة [١٢] العلمية من صفات الذات .

قوله [١٣] فى الحاشية **أولاها** [١٤] **العقل الأول** : أى أولاها [١٤] ماهية العقل الأول أى الموجود الذى هو على لسان الحكماء المسمّى [١٥] بالعقل الأول .

---

(١) د : - لما
(٢) أ ب ى : - هى
(٣) د : العلم
(٤) د : و وهموا
(٥) ب ى : هنا
(٦) ب : يتوهم
(٧) أ د : الزمهم ، هامش أ : [الز] موهم (ظ)
(٨) أ د : مرتبة ، هامش أ : مرتبية ، أ : + فتدبر
(٩) د : قال
(١٠) د : بعد
(١١) ب : المعلومية
(١٢) د : نسبته
(١٣) د : قال
(١٤) أ ب د ى : اوليها
(١٥) ب : سمى، ى: مسمى

قوله [١] فی الحاشية **ثم التعينات** [٢] **اللاحقة :** التی فی عالم المعانی والحقائق، وهو التعين الثانی .

قوله فی الحاشية[٢] **و ما فی رتبته** : كالملائكة المهيّمة [٣] والكُمَّل ، وسيأتی فی تحقيق صدور الكثرة عن الوحدة .

٤٤ ب ـ قوله **قلت : نعم** : هذا إيجاب للحالية لكن لا بالمعنى[٤] الذی تصوره السائل و اعترض بل بالمعنى [٤] الذی أشار إليه بقوله : فإن الأزمنة متساوية بالنسبة إليه حاضرة عنده كما مرّ .

قوله بالنسبة إليه حالية : أی نسبة الموجودات كلها إليه سبحانه كنسبة الموجودات فی الحال بالنسبة إلى الموجود الزمانی[٥].

٤٦ ـ قوله **علمنا بما يجوز صدوره عنا** [٦] : يعنی [الأفعال] الخارجية [٧] الاختيارية . واعلم أنا نتصور الفعل أولاً ، ثم نحكم بخيريته ، ثم نجد لنا ميلاً إلى وقوعه ، ثم نعزم على إيقاعه فنحرّك [٨] العضو فيصدر الفعل فيتحقق أثره . أما تصور الفعل فيفيض من المبدأ الفيّاض بلا اختيارنا ، وكذلك علمنا بخيرية وقوعه ، لكنه يُسمّى ذلك العلم[٩] والاعتقاد اختياراً [١٠]، فيصدر [١١] من اختيارنا هذا ذلك الفعل ويسمّى الفعل بهذا الاعتبار[١٢] اختياريّاً . وفی الحقيقة كل ذلك إنما يتحقق من المبدأ الفيّاض ويوجَد بإيجاده من غير تصرف منا فی شیء من ذلك بل لسنا نحن إلا محالاً [١٣] لجريان هذه الأمور ، حتى الفعل ، من الفاعل [١٤] الحقيقی ، فاختيارنا [١٥] فی الحقيقة جبر . وهذا خلاصة تحقيق

(١) د : قال
(٢-٢) د : ـ اللاحقة ... الحاشية
(٣) د : المهيمنة
(٤) د : بمعنى
(٥) ی : الزمان
(٦) د : ـ عنا
(٧) د : الخارجة
(٨) د : بتحريك
(٩) ب : الوقوع
(١٠) ب ی : اختياريا
(١١) أ ب ی : فصدر
(١٢) أ ب ی : الاختيار
(١٣) ب : محلا
(١٤) د : الفعل
(١٥) د : فباختيارنا

مسئلة الجبر و الاختيار ، وتحقيقه وتفصيله يحتاج إلى تطويل (١) و إطناب (٢) لا يليق بهذا الباب .

قوله **هي التابعة للشوق المتفرع (٣) على معرفة الغاية** : أراد بالشوق الميل (٤) إلى جانب وقوع الفعل كما ذكرنا ، ولذا جعله متفرعاً على العلم بالغاية وهو العلم بخيرية الفعل ، وبالميلان العزم على الإيقاع ، ولذا جعله متفرعاً على الشوق .

٤٧ ـ قوله **فتكون هي**: أي المصلحة : **غرضاً وغايةً** : (٥ ما يترتب ٥) على الفعل ، باعتبار أنه ينتهى إليه الفعل ، يسمَّى غاية ، و باعتبار أن اعتقاد حصوله من الفعل يصير باعثاً على إيقاع الفعل ، يسمَّى علة غائية (٦) ، وهذا فى حق البارى سبحانه (٧) محال اتفاقاً (٨) .

٤٨ ـ قوله **فليس له حالة شبيهة (٩) الخ** : ولا حالة شبيهة بالقوة العضلية (١٠) وغير ذلك .

قوله **يصدر عنه بمجرد (١١) الذات** : وقد يُتوهَّم منه أن الذات نائب مناب تلك الأمور ، والمفهوم من قوله : ويجعلون الذات مع العلم الخ أن النسبة العلمية نائبة منابها ، فالمراد بمجرد الذات أعم من أن يكون بلا اعتبار أمر معه أو مع اعتبار أمر معه .

٤٩ ـ قوله **لكن بحسب التعقل (١٢) الخ** : على ما مرّ فى العلم بعينه و بجميع (١٣) حذافيره (١٤) .

---

(١) د : تحقيق
(٢) د : اطباب
(٣) ب : ـ المتفرع
(٤) د : ـ الميل
(٥-٥) ب : تترتب ، ى : يترتب
(٦) د : ـ غائية
(٧) ب ى : + تعالى
(٨) ب : + القول فى القدرة
(٩) د : + بالميلان
(١٠) أ : الفضيلة ، د : الغضبية
(١١) د : مجرد
(١٢) د : ـ التعقل
(١٣) ب : لجميع
(١٤) د : حزافيره

٥٠ أ ـ قوله **ذهب المليون** : **أی** المعتقدون لملة [١] و دين من الملل والأديان [٢] الإلهية .

[٣٨] ـ قوله [٣] فی الحاشية **أی يصح كل منهما** [٤] **بحسب الدواعی الخ** [٥] : مايُفْهَم من مجموع كلامه أن الفرق بين مذهب المتكلم و الحكيم أن الفعل لازم لذات البارى سبحانه عندالحكيم بناءً على أنه لازم للمشيئة والمشيئة لازم لذاته تعالى و لازم اللازم لازم، وليس كذلك عندالمتكلم ، ولم يجعل مستند الفعل لازماً لذاته . وفيه إشكال لأن الفعل لازم للإرادة عندالمتكلمين حيث قالوا : إنْ شاء فعل ، والإرادة يجب أن تكون لازمةً له سبحانه لأنها [٦] صفة كمال وعدمها [٧] نقص ، فإنْ أمكن انفكاك الإرادة عنه [٨] أمكن النقض وهومحال ، لأنه ، كما أن النقص محال [٩] فی حقه سبحانه [١٠] ، كذلك إمكان النقص أيضا محال ، و إذا كان [١١] الإرادة لازمة كان الفعل اللازم لها [١٢] لازماً ، فاستحال عدم الفعل فی نفس الأمر . فالظاهر أن الفرق بين المتكلم والحكيم بمجرد إثبات الإرادة وعدمها . إن قيل : ليس الفعل لازماً للإرادة ، لأن الإرادة قديمة ، بل لازم [١٣] لتعلق الإرادة ، فمعنى إنْ شاء إنْ تعلق إرادته ، قلنا : ننقل الكلام إلى تعلق الإرادة ، هل هو كمال أم [١٤] نقص [١٥] ؟ لاجائز أن يكون نقصاً ، ولا جائز إمكان عدمه لو كان كمالاً . لايقال : جاز أن لايكون كمالاً ولا نقصاً ، لأنا نقول : لو لم يكن كمالاً لزم كون الفعل عبثاً إذ لو كان خيراً كان منشأه كمالاً . و تحقيق الفرق بين المذاهب

(١) د : بملة
(٢) د : والايان
(٣) د : قال
(٤) د : + عنه
(٥) د : ـ الخ
(٦) أ ب د ی : لانه
(٧) أ ب د ی : وعدمه
(٨) د : + سبحانه
(٩) د : ـ محال
(١٠) ب ی : تعالى ، د : + محال
(١١) د : كانت
(١٢) أ ب ی : له
(١٣) أ ب د ی : لازمة
(١٤) ب ی : او
(١٥) د : لا

الثلاثة [١] بالعبارة الصريحة [٢] أن المتكلم يصح عنده وقوع الفعل عنه سبحانه وعدم وقوعه فى نفس الآمر ، وعند الحكيم [٣] والصوفية لايصح عدم الفعل فى نفس الأمر بل هو محال، إلا أن الصوفية أثبتوا له سبحانه إرادة وأسندوا الفعل إليها وجعلوها موجِبة له، ولذا قالوا إنه مختار لأن المختار ما فعل بالإرادة ، والحكماء لم يثبتوا له إرادة وجعلوا الفعل مسنداً [٤] إلى العلم ، فجعلوه موجِباً لامختاراً إذ لابد للمختار من الإرادة ، فالصوفية يوافقون المتكلمين فى اثبات الاختيار ، و يوافقون الحكماء فى لزوم الفعل له سبحانه [٥] واستحالة عدم الفعل ، ويخالفون المتكلمين فى تجويز عدم الفعل بحسب الواقع ، والحكماء فى عدم إثبات الإرادة و إسناد الفعل إليها .

قوله [٦] فى الحاشية **عند خلوص الداعى** [٧] : حاصله [٨] أنه إنْ تعلق [٨] العلم بالمصلحة الداعى إلى الفعل لزم الفعل واستحال عدمه نظراً إلى ذلك الداعى ، ولكن أمكن [٩] عدم الفعل فى نفس الأمر [٩] لإمكان عدم ذلك الداعى و إمكان وجود داعٍ آخر . والحاصل أن صفات البارى [١٠] قديمة [١١] وتعلقاتها حادثة ممكنة [١١] لايستلزمها [١٢] الذات ، فالذات [١٣] لاتستلزم [١٤] الفعل ولا عدمه ، والظاهر أنه لاحاجة إلى ذلك لأن المتبادر من الصحة وعدمها ما هو بحسب نفس [١٥] الأمر ، والممكن بحسب نفس [١٥] الأمر يجوز أن يجب بالنظر إلى الغير [١٦] ، لكن ذكره قدس سره مبالغة فى التوضيح .

---

(١) ى : الثلاث
(٢) د : الصحيحة
(٣) د : الحكماء
(٤) د : مستندا
(٥) د : ـ تعالى
(٦) د : قال
(٧) ب ى : الدواعى
(٨-٨) د : ان تعلق
(٩-٩) د : فى نفس الاسر عدم الفعل
(١٠) د : + تعالى
(١١-١١) د : وتعلقها حادث ممكن
(١٢) أ : يستلزمه ، هامش أ : بها (ظ) ، د : يستلزم
(١٣) د : والذات
(١٤) أ د : يستلزم
(١٥) ب : ـ نفس
(١٦) د : العين

٥٠ ب ـ قوله **إلا أن الحكماء ذهبوا الخ** : بخلاف المتكلمين، فإن الإرادة ليست لازمة لذاته . هذا مقتضى كلامه قدس سره، وقد عرفتَ ما فيه ، وعلى هذا فقوله : فمقدَّم الشرطية الأولى الخ تفريع على مذهب الحكيم .

[٣٩] ـ قوله (١) فى الحاشية **إنما هوبحسب العبارة الخ** (٢) : و يمكن أن يكون معناه: إنْ تحقَّق منه مايترتب عليه أثرالإرادة فعل، و إنْ لم يتحقق يفعل، فيكون الاتفاق بحسب المعنى .

٥١ ـ قوله (٣) **واختياراً فى إيجاده العالم** وهو صدور الفعل عنه عن علم وحكمة وإرادة، وإن كانت كلها لازمة لذاته وهو فاعل موجِب بهذا الاعتبار وبمعنى لزوم الفعل له، فليس كاختيار الخلق، وليس كجبر الخلق بمعنى أن يكون فاعلاً مجبوراً على الفعل .

قوله **وأمره** (٤) **واحد** : أى أمره الذاتى .

قوله **فلا يصح لديه تردد ولا إمكان حكمين مختلفين** : لأن كل واحد منهما يقتضى التعدد والتكثر والتشعب (٥) ، تعالى ذاته عن ذلك ، والاختيار من الأمور الذاتية التى تتحقق فى مرتبة وحدته الذاتية .

قوله **الجبر والاختيار المفهومين للناس** : يعنى المجبورية فى الفعل، أعنى وقوعه منه أراد أو لم يرد ، والتردد بين الأمرين المذكورين(٦) .

قوله **فالواقع** : أى ما وقع مِمّن وقع وعلى أىّ وجه وقع ، **واجب** (٧)، فإنه المعلوم المتحقق فى عَرْصة علمه سبحانه وخلافه محال ، فإمكان عدم الوقوع توهُّم من المتوهِّم المتردد لاغير .

٥٢ ـ قوله **وكان له أن لايشاء فلايظهر** : أى أمكن له عدم المشيئة، ولا يخفى أنه

---

(١) د : قال
(٢) ب ى : ـ الخ
(٣) د : ـ قوله
(٤) د : وأمر
(٥) د : وتشتت
(٦) كذا فى المخطوطات الست كلها و لعل الصواب : المذكور
(٧) أ ب د ى : ـ واجب، هامش أ و هامش ى : واجب (ظ)

لايدلّ على ذلك معنى الآية ولا مافسّرها به، ولذا تصدّى قدس سره لتأويله بماذكر.

قوله **فضلاً عن الاختيارالجازم المذكور** : فى شأن البارى سبحانه .

قوله **اما لنفى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة** : وتوجيه ذلك أنّ مدخول أنْ، مع كونه متفرعاً عليه [1] قولُه : فلايظهر، فاعلٌ لقوله : كان بمعنى ثبتَ، [2]والمعنى : ثبت[2] له تفرع عدم ظهورالعالم على عدم مشيئته، فيرجع معناه إلى قوله : لو لم يشأ لم يظهر الفعل، فكان تأكيداً له، فالتأكيد مبالغة فى نفى الجبر المتوهَّم لاسيما بلفظ دلّ على إمكان عدم العالم منفرّعاً على عدم مشيئته .

قوله **وَلَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً**: معنى قوله : لو لم يشأ لم يفعل، بحسب العرف[3] : لوشاء عدم الفعل . فليس قوله : لَوْشَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً بمعنى آخر .

قوله **واما لأنه سبحانه**: أى لادخل لوجود العالم فى ذاته وكماله الذاتى فهو [4] مع كماله كان العالم أو لم يكن، فقولُه : كان له، أى نظراً إلى ذاته الغنية [5]، أو نقول : إمكان عدم العالم متفرعاً على عدم مشيئته، مستلزِمٌ لغناء ذاته عن العالم، فذكرالملزوم وأراد اللازم .

٥٣ ـ قوله [6] **فى اثبات ارادة زائدة** : أى فى التعقّل .

٥٥ ـ قوله **فجوّزوا استناد [7] الأثرالقديم الى الفاعل المختار** : بمعنى أن فعله على وفق إرادته، وإن كانت إرادته لازمةً لذاته وفعله لازماً لإرادته كما سبق، لابالمعنى الذى أثبته المتكلم [8]، فإن الأثرالقديم لايستند إليه عقلاً .

قوله **مع كونه مختاراً** : بالمعنى الذى سبق غير مرة .

٥٦ ـ قوله **الموجود بوجود قبل** : أى قبل قصد الإيجاد .

---

(١) د : ـ عليه
(٢-٢) د : ـ والمعنى ثبت
(٣) د : العرو
(٤) د : + هو
(٥) ب ى : العلية
(٦) د : ـ قوله
(٧) د : اسناد
(٨) ب : المتكلمون

٥٨ ـ **قوله لابحسبه**: أى المتجلى

قوله **فيلحقها النقص**: لا فى نفس الأمر وبحسب الوجود الحقيقى بل بحسب الظهور والوجود الخيالى .

٥٩ ـ قوله **اما أسندها اليه سبحانه** [١] **ناقصة**: كالمتكلمين **أو نفاها عنه بالمرة** : كالحكماء، تعالى الله [٢] **عما يقول الظالمون** : من الفريقين .

٦٠ ـ قوله **وكل ذلك** : أى ما يصدق عليه مبدأ كلٍ من ذلك، أعنى الأمر والنهى والإخبار، **من أقسام الكلام**: بحسب اللغة، إذ القول مأخوذ فيها بحسبها، وأَصْرَحُ من ذلك ما وقع منهم : [٣] قال الله [٣] ، وكأنه قُدّس سره لم يذكرها لأن للقول معانىَ مجازيةً شائعة [٤] مشهورة غير [٥] الكلام .

٦١ ـ قوله **وقدحت واحدة منهما** [٦] **فى صغرى القياس الثانى** [٧]: وهم السلف الصالح [٨] رضوان الله تعالى [٩] عليهم أجمعين .

قوله **وقدحت الأخرى فى كبراه** : [١٠] وسلّمت صغراه [١٠]، وهم الحنابلة، يقولون كلام الله [١١] هو هذه الحروف وقائمة بذاته تعالى وقديمة، ولايخفى أن منع الكبرى غير موجّه لأن الغير القارّ لابد له من حدوث الجزء و إلا لم يكن غير قارّ، بل لابد من جزء معدوم آتٍ حين وجوده .

قوله **وقدحوا فى احدى مقدمتى الأول** [١٢] : ففرقة قدحوا فى صغرى القياس

---

(١) د : + وتعالى
(٢) د : ـ الله
(٣-٣) د : قال الله
(٤) د : سابقة
(٥) د : عين
(٦) ب ى : منهم
(٧) د : ـ الثانى
(٨) د : الصالحون
(٩) أ : ـ تعالى
(١٠-١٠) د : وهم سلمت صغراه، ى : ـ وسلمت صغراه
(١١) د : + تعالى
(١٢) د : الاولى

الأول، وهم المعتزلة، يقولون (١ كلامه أصوات١) وحروف حادثة (٢ غير قائمة بذاته٢)، بل مخلوقة في الغير كاللوح المحفوظ . وفرقة [قدحوا في كبراه] ، وهم الكرّامية أتباع أبي عبدالله الكرّام السجستاني ، يقولون كلامه (٣) أصوات و حروف قائمة بذاته سبحانه ، تعالى(٤) الله (٥) عما يقول الظالمون .

قوله على التفصيل **المذكور** : أي فرقة قدحوا في الصغرى والأخرى في الكبرى.

[٤٢] - (٦ قوله في الحاشية **فلا يوجد دونها** : أي دون شيء منها **ومعها أيضا** : مع جميعها، وفيه بحث لأن الجنس موجود في ضمن جميع أنواعه في آن واحد .

قوله [في الحاشية] **اذ الجنس لايوجد الخ** : دليل لقولنا : فلا يوجد دونها .

قوله في الحاشية **فجاز أن يوجد جنسها** : أي ما اعتُبِر جنساً، لا أنه جنس حقيقي .

٦٢ - قوله **دون المسمَّى** : أي المعبَّر عنه٦) .

[٤٣] - قوله (٧) في الحاشية **الا أنه بعد التأمل تُعْرَف** (٨) **حقيّته**(٩) : ويُعْلَمَ(١٠) أنه الحق(١١) المطابق للواقع ، فلاتضر(١٢) مخالفته لما عليه متأخرو الأصحاب ، ويُعْلَمَ (١٣) موافقته بحسب الحقيقة لما عليه متأخرو الأصحاب ، و إن كان في الظاهر مخالفاً . هذا محتمل (١٤) الكلام، والمراد غير معلوم (١٥) .

٦٣ - قوله **باعتبار معلوميتها له سبحانه أيضا قديمة** : وصفة له (١٦) أيضا على مذهب المتكلمين .

(١-١) ب : كلام باصوات، ى : كلام الله اصوات
(٢-٢) د : - غير .... بذاته (٣) د : + تعالى
(٤) ب : وتعالى (٥) د : - الله
(٦-٦) د : - قوله . . . . المعبر عنه
(٧) د : قال (٨) د : يعرف
(٩) د : حقيقته (١٠) ب : تعلم
(١١) د : - الحق (١٢) د : يصير
(١٣) أ : أو يعلم، د : أو و يعلم (١٤) ب : محمل
(١٥) أ د : + قوله دون المسمى أي المعبر عنه
(١٦) د : + تعالى

قوله **وسائرعبارات المخلوقين ومدلولاتها** : بل جميع المعلومات من الموجودات والمعدومات والحال . إن المراد أن كلامه ، من حيث خصوصيته [۱]، وباعتبار أنه[۲] كلامه، صفة قديمة مع أنها باعتبار صور معلوميتها ليست مبدأ الإفهام .

قوله **يقوم على ساق** : كأنه شبّه مقدمتى الدليل بالساقين يقوم عليهما ، والمراد أنه ليس على إثباته مقدمة من دليل فكيف عن المقدمتين ، أو الساق [۳] من السّوْق ، وسَوْق الدليل على أنحاء ، فالمراد : ليس على إثباته دليل على [٤] سوقٍ مّا [٥] من أنواع سوقه ، والغرض المبالغة فى النفى على التقديرين .

٦٤ - قوله **فإن كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر** : من القدم والحدوث ، إلا أن كونه حينئذ ملفوظاً ومكتوباً ومشاراً إليه من المخفيات [٦] .

قوله **فلاشك أن قيامها به ليس الا باعتبار صورة معلوميتها ، فليس صفة برأسها** : مع أنه [۷] لاخصوصية لذلك بتلك العبارات والمعانى كما مرّ [۸] ، ولم يُذْكَر للاعتماد على ما مر .

قوله **وأما المعلوم** : أى العبارات والمدلولات لا باعتبار صور معلوميتها بل باعتبار نفسها . ولاشك أن مدلولاتها من حيث أنها مدلولاتها من قبيل الذوات المعلومة [۹] للحق سبحانه ، لأن معلوميتها من العبارات غير معلوميتها للحق سبحانه مطلقاً . فلابد أن يراد من قوله بعد : وأما مدلولاتها ، أى لا من حيث أنها مدلولاتها و معلومات و مفهومات منها ، و إلا لم يصح التقسيم إلى الذوات وغيرها ، لأنها من حيث هذه الحيثية أعراض لاغير .

قوله **وأما مدلولاتها** : أى أنفسها [۱۰] لا من حيث أنها مدلولات ومعلومات ،

(۱) د : خصوصه
(۲) ب ى : ان
(۳) أ : السائق
(٤) ب : - على
(٥) د : - ما
(٦) هامش أ : المحدثات (خ)
(۷) أ : ان
(۸) ب : + قوله
(۹) د : المعلوم
(۱۰) د : نفسها

لأنها باعتبار معلوميتها للحق سبحانه قد مر حكمه [١] ، و باعتبار معلوميتها للمخلوق صفة للمخلوق ، وأيضا لو أريد من حيث أنها مدلولات ومعلومات فتكون[٢] من قبيل الأعراض بهذا الاعتبار فلا يصح التقسيم .

قوله **فكيف يقوم به** : قياماً أزلياً ، أما الأول فظاهر لامتناع قيام الذوات ، وأما الثانى فلحدوث الأمر الغير القارّ ، فكيف يقوم أزلاً .

٦٥ أ ـ قوله **كلام الصوفية** : أى كلام بعض الصوفية و ذكر بعضه فى الأصل وبعضه فى الحواشى [٣] .

[٤٤] ـ قوله[٤] فى الحاشية **وهر گز تناهى را بعلم ازل[٥] راه نيست** [٦] : پس كلام كه مترتب[٧] است بروى [٨] منتهى نشود ، يعنى هرچند اعلام كند ديگر متصور ومقدور باشد [٩] وبجائى [١٠] نرسد كه [٩] اعلام نماند .

٦٥ ب ـ قوله [١١] **وصفة البارى لاتحد ذاته** : لأنه متعين بذاته لا يعيّنه تعين أصلاً ، وكل ما يعيّنه تعين فهو ممكن مركّب فى ذاته .

قوله **فليست اذن** : أى إذا عرفتَ أن كلام البارى ليس مثل كلام الآدمى ، فاعلم أنه من اعتبارات العلم ، فإن علمه منشأ لإعلامه وهو بهذا الاعتبار كلام ، صرح بذلك فيما بعد : وكلمه بعلم ذاته .

٦٦ ـ قوله **فإذن كلامه** : بمعنى المصدر ، أى تكلّمه ، أو [١٢] فى الكلام مسامحة .

---

(١) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : حكمها

(٢) د : فيكون

(٣) أ : الحاشية ، هامش أ : الحواشى

(٤) د : قال

(٥) د : او

(٦) ب : بنست

(٧) ب ى : مرتب

(٨) ب : يروى

(٩-٩) ب : وبجائى برسيكه

(١٠) د : و بحابى

(١١) د : ـ قوله

(١٢) كذا فى المخطوطات الست كلها ولعل الصواب : اذ

٦٧ **قوله تبينتَ أن كلام الله تعالى[١] هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به**: فى عالم الصور والمثال بصورة و مثال يليق بحاله[٢]، واعلم أن جميع مراتب الكلام حتى كلام الجمادات مراتب كلام الله سبحانه[٣]، لكن[٤] بحسب مراتب تجلياته و تنزلاته عن[٥] مقتضى مسئلة التوحيد. أما الخصوصية الثابتة للقرآن التى بها يضاف إلى الله سبحانه[٦] ويخصَّص[٧] به[٨] فهى أنه كلام لائق بحاله عجز عن مثله مَنْ يتكلم بجنسه، والسر فى أنه لم يظهر فى عالم الحس والشهادة فى مظهر البشر أنه لايمكن فى هذا العالم كلام يليق بحاله. فإنْ قلتَ: لوظهر مثل هذا الكلام فى مظهر البشرية لفات غاية[٩] إنزال القرآن أعنى[١٠] إعجاز[١١] الخلقَ، قلتُ: بل يمكن أن يكون معجِزاً[١٢ لماعدا١٢] هذا المظهر على قياس الأفعال المعجِزة الصادرة عن النبى[١٣ صلى الله[١٤] عليه وسلم١٣]، ولا يخفى أيضا أن إعجازه على الوجه الأول الواقع أتم وأقوى.

٦٩ ـ **قوله أن الكلام الذى هو صفته سبحانه سوى افادته و افاضته**: هذا ماظهر من كلام الإمام[١٥] حجة الإسلام، و كلام بعضهم هو القيصرى.

قوله وأن الكتب المنزلة المنظومة : إلى قوله فالقياسان : هذا ما ظهر من كلام الشيخ الكبير والشيخ صدرالدين القونوى قدس سرهما، ومن كلام[١٦] القيصرى أيضا، فإن كلامه جامع لبيان المعنيَيْن، ولا تغفلْ عن أن قوله قدس سره: ظهرت بتوسط العلم،

---

(١) أ : ـ تعالى
(٢) هامش أ و هامش ى : بجلاله (لعله)
(٣) د : تعالى
(٤) د : + لا
(٥) د : على
(٦) ب ى : تعالى
(٧) أ ب ى : تخصص
(٨) ب ى : ـ به
(٩) د : فائه
(١٠) د : بمعنى
(١١) ب ى : اعجاز
(١٢-١٢) د : لاعداء
(١٣-١٣) ى : عليه السلام
(١٤) د : + تعالى
(١٥) د : ـ الاسام
(١٦) هامش أ : + الشيخ (خ)

إلى قوله : فالقياسان ، شرح لكلام الشيخ صدرالدين القونوى (١ قدس سره ١) لما فى كلامه من غموض .

٧١ ـ **قوله فى عالـَمىّ المثال والحس** : إلا أن اللائق بحاله (٢) لايظهر إلا فى عالم المثال دون الحس كما وقع الإشارة إليه .

٧٢ ـ **قوله أجرى عادته بأنه يوجد فى العبد الخ** : فالعبد مخلوق ومحل لمخلوقات أخرى تجرى عليه بقدرة الله سبحانه وفعله ، إلا أن بعضها خـُلِقَ بعد خـَلـْقٍ آخر ، لكن لابعدية ذاتية إستلزامية بل بعدية (٣) عادية اتفاقية ، (٤ فخلق فيه٤) (٥ أولاً العلم ٥) على تفاوت طبقاته ، (٦ ثم الإرادة ثم القدرة ثم الفعل٦) ، فليس من نفس العبد شىء ، وكيف(٧) وليس هو بنفسه بشىء(٨) . ونعم قول المتكلمين (٩ فى هذه المسئلة٩) وبئس قول الحكماء وقول المعتزلة حيث حكم الحكماء بالسببية المستلزمة المستحيل (١٠) عدم الترتب معها (١١)، والمعتزلة بالتوليد من جانب العبد . والصوفية المحققون بحكم فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ تنورت(١٢) مرائى قلوبهم فلم يروا فى الوجود عبداً ولا ما (١٣) يجرى عليه(١٤) بل رأوا ذاتاً واحدةً بسيطة حقيقية (١٥) تظهر (١٦) بصورة العبد و بصورة (١٧) ما يجرى عليه بحيث لا يغيـّر ذاتـَه الأحدية هذا الظهورُ والأظهارُ، هذا ما قالوا بعد ما انكشف (١٨) سر حقيقة

(١-١) د : ـ قدس سره
(٢) د : + ان
(٣) د : مقدمة
(٤-٤) د : مخلوقية
(٥-٥) ب ى : العلم اولا
(٦-٦) ب : ثم النفس ثم العقل
(٧) ب : ـ وكيف
(٨) أ ب د ى : شىء
(٩-٩) ب : ـ فى هذه المسئلة
(١٠) د : المستحيلة
(١١) د : منها
(١٢) د : سوره
(١٣) د : ـ ما
(١٤) أ ب : ـ عليه
(١٥) د : حقيقة
(١٦) د : يظهر
(١٧) د : بصور
(١٨) د : + لهم

الحقائق وهيولى . الهَيُولَيَات [١] . وما أعظم قَدْرَنا [٢] بمجرد جريان كلامهم على لساننا و إن لم نتصور معانى كلامهم فضلاً عن تحققنا [٣] مضمونَ [٤] كلامهم ، نعوذ [٥] بالله سبحانه من الزلل [٦] فى المنطق بكلامهم عمداً و سهواً وعن إنكار كلامهم وعن الحرمان عن الشوق بسماع [٧] كلامهم ، والحمد لله [٨] على إنعامه [٩] كما يستحقه [٩] و يليق به .

٧٥ ـ قوله **مع كونه منزّهاً عن التركيب** : [١٠] أى منزهاً عندهم عن التركيب [١٠] بحسب الذات [١١] ، وإن كانوا قائلين بالتركيب والكثرة بحسب الصفات إلا أنهم لا يعتبرون تلك الكثرة فى اعتبار صدور الأفعال .

٧٨ ـ قوله **والظاهر ان الحق** : أى الظاهر من دلائل الحكماء بناءً على أنها ظنية إقناعية ومن دلائل المتكلمين من حيث أنها مقدمات واهية . وأما بحسب الواقع [١٢] فحقيقية يقينية [١٢] [١٣] عنده قدس سره [١٣] ، كيف وهو [١٤] [١٥] متفق [١٦] الصوفية ومكشوف لهم [١٥] وعلمه بشأنهم علم يقينى .

٨٣ ـ [١٧] قوله **فإن [١٨] تعدينا هذه المراتب إلى الخامسة والسادسة** : ونعتبر [١٩]

---

(١) د : الهيولات (٢) د : قدرتنا

(٣) د : تحقيقنا (٤) د : بمضمون

(٥) ب ى : فنعوذ (٦) د ى : الذلل

(٧) ب ى : لسماع (٨) د : + تعالى

(٩-٩) أ د : بما يستعده ، هامش أ : كما يستحقه (لعله)

(١٠-١٠) د : ـ أى . . . . التركيب

(١١) ب ى : الذوات (١٢-١٢) هامش ى : فحقيقته يقينية (ظ)

(١٣-١٣) د : ـ عنده . . . . سره (١٤) د : + قدس سره

(١٥-١٥) هامش أ : من الصوفية المكشوف لهم (لعله) ، هامش ى : المكشوف لهم (لعله)

(١٦) د : متقن

(١٧-١٧) فى أ و د توجد هذه الفقرة بعد شرح قوله وعقله .

(١٨) أ ب د : بان (١٩) د : يعتبر

النسبة إلى الجانبين على ما مر و إنْ كفى فى عدم التناهى اعتبارُ النسبة من جانب واحد لأن المراتب غيرمتناهية [١] بمعنى لاتقف[١٧] .

٨٤ ـ قوله **وعقله** : أى و عقل فلكٍ مّا ، وهوالفلك الثانى من جانب المبدأ ، ويجوز أن يكون ضمير مادته ونفسه من هذا القبيل ليوافقاه [٢]، ويجوز أن [٣ يفيدا تعيناً ٣] كما فى ضمير مرتبته أى [٤] مرتبة ذلك الشيء [٥] ، و إنما قلنا ذلك لأن العقل الأول أوجد صورةَ الفلك الأول ومادّته ونفسه لاعقلَه ، إذ هوعقله ، بل عقلَ الفلكِ الثانى على ماهومذهبهم . واعلمْ أنهم قالوا [٦ إنالله ٦] سبحانه أوجد العقلَ الأول والعقلالأول أوجد الفلكَ الأول بمادته وصورته ونفسه الناطقة المدبّرة له ، وأوجد العقلَ الثانى . ثم العقل الثانىأوجد فلكه [٧ مادةً وصورةً ٧] ونفسَ فلكه وعقلَ الفلك الثالث إلى العقل العاشر . ثم خلق العقلُ العاشرالعناصرالأربعة والمواليد الثلاثة بأنواعها الكثيرة ونفوسها وقواها[٨] وغيرذلك إلى ما شاءالله [٩] . هذا ما قالوا ، وحمل الأكثرون كلامهم هذا على الظاهرمن إثبات فاعلٍ و مؤثّرٍ [١٠] غير الله، تعالى [١١] عما لايليق به . لكن حقّق المحقق الدوّانى فىبعض رسائله الذى صنّفه فىمعنى بيت الحافظ الشيرازى قدس سره وهو[١٢]:

پير ما [١٣] گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرين برنظر پاك خطا پوشش باد [١٤] ،

أن تحقيق مذهبهمأنّه لافاعل فى الوجود إلا الله ، وبيّن ذلك بالبيان الشافى ، من[١٥] أراد

---

(١) أ ب ى : متناه
(٢) ب : فيوافقاه
(٣-٣) ب ى : يقيدا يعينا ، د : يقيدا يقينا ، هامش د : تعينا
(٤) ب ى : أعنى
(٥) د : ـ الشيء
(٦-٦) د : انه
(٧-٧) ب ى : ومادته و صورته
(٨) د : قوابلها
(٩) ب ى : + تعالى
(١٠) د : مؤثر
(١١) د : سبحانه وتعالى
(١٢) د : ـ وهو
(١٣) ب : هو ما، ى : هرما
(١٤) ب : باه
(١٥) د : لمن

الاطمئنان فليرجع [1] إليه ، بل أرادوا ، بإيجاد العقل شيئاً ، مدخليته فى إيجاد ذلك الشيء . وكلامه قدس سره لا اختصاص له بأحد الوجهين ، بل يصح على كل تقدير ، فليتأمل ، وإن كان بعض عباراته [2] قدس سره [2] فى أواخر الكلام يدل على ما هو التحقيق .

قوله **وانما أوردوا** [3] **ذلك بطريق التمثيل** : و التخمين لا على طريق البرهان واليقين ، إلا أنهم جعلوا ذلك مطابقاً لقواعدهم ومسائلهم ، وأكثر مسائلهم تخمينى ظنى.

٨٥ ـ قوله [5] **وهذه الاعتبارات ليست مفروضة** : أى ليست مفروضة محضة .

---

(١) أ د : فليراجع (٢-٢) د : ـ قدس سره

(٣) ب ى : أرادوا ، د : اورد (٤) أ ب : ـ قوله

حکمت عمادیه

بسم‌الله‌الرّحمن‌الرّحیم

الحمدلله الّذی لایعرف کنهه العقول و عجزعن وصفه الفحول والصّلوة علی خاتم النّبیّین محمّد الّذی بنبوّته قامت رایات الوصول و بهدایته انعطف الفروع الی الاصول والسّلام علی خلیفته بلافصل علیّ امیرالمؤمنین اخ الرّسول و زوج البتول وعلی اولاده الّذین بیدهم ازمّة الرّد والقبول .

وبعد چنین گوید : اقل المعتقدین بوحدة‌الله وظهوره بتجلّی ذاته فی الموجودات من دون حلول واتّحاد و سریان نور وجوده فی ذرّات الکائنات من دون لزوم نقص وفساد، بدیع الملک میرزا المقلّب بعمادالدوله ابن امامقلی میرزا المقلب بعمادالدوله ابن محمّدعلی میرزاالشّهیر بدولتشاه ابن خاقان مغفورفتحعلیشاه قاجار تغمّدهم‌الله بغفرانه، که ازبدو عمرطالب استماع مطالب عالیه وحدت ومصاحبت اهل‌حکمت ومعرفت بود. وپیوسته درخاطرداشت که شاهد اصول مطالب ـ حکمت را بفارسی نگارد بطریقه‌ٔ که موسوم برطریق قویم و نهج مستقیم استاد الحکمة و مقنّن طریقة التوحید والمعرفة اکمل المتقدمین وافخرالمدقّقین و اوحد الموحّدین العارف الکامل والحکیم الواصل الی درجة مانالها السابقون ولم یدرکها الّلاحقون مرحوم‌آخوند ملاصدرای شیرازی قدس سرّه، که مختارعلمای حکمت و مدقّقین الهیّین این عصراست . تا طالبان را صراطی مستقیم وراغبانرا میزانی قویم باشد.

واین بنده محتاج بفضل ربه‌الکریم‌را موجب اجری ودرعالم یادگاری باشد. تادر سنه یکهزاروسیصد وهفت‌هجری موفّق‌شد که رساله موسومه بدرّةالفاخرهٔ راکه تألیف مولانا المحقّق المدقّق العارف الکامل ملا عبدالرّحمن جامی علیه‌الرحمة می‌باشد و جامع

اصول مطالب وعمده مقاصد دراین علم است، در خدمت جناب عمدة الحكماءِ الالهیّین وقدوة الفضلاءِ المتألّهین، الوحید الموحّد والفرید المتفرّد، المدرّس فی المعقول والمنقول والفروع والاصول آقای آقا میرزا علی اکبر یزدی دامت افاداته استفاده نمود وآنچه شنیده بود مرتّب نموده، شرح برآن رساله مقرّرداشت. وبملاحظه وصحت استاد رساند ودرخاتمهٔ کتاب افاده مختصری درمسئله وجودکه از مرحوم ملّاحاجی به نظر رسید - شرحی براو نوشت و اضافه نمود. بحمدالله کتابی شد نافع وجامع واورا حکمت عمادیّه موسوم نمودم، امیّدکه ازملاحظه محرومان از نظر انصاف محفوظ، واز نوشتن رد وحواشی معترضانه مصون ومحروس باد.

پوشیده نماناد که این بنده مقرّ است که اکتناه این علم درنهایت صعوبتست لیکن چون تفکّر در این مطالب ثمره حیات است چنانچه عارف ربانی لسان الغیب رحمة الله علیه می‌فرماید:

عاشق شوارنه روزی کار جهان سرآید

ناخوانده درس مقصود ازکارگاه هستی.

وایضاً گوید

گر چه وصالش نه بکوشش دهند

هر قدر ای دل که توانی بکوش.

مثل آن داردکه شخصی ازنقطهٔ روببعدی لایتناهی رود. مثلا بطرف مشرق یک قدم که آن شخص بردارد بآن جهة اقرب است از شخصی که قائم و متحیّر در همان نقطه اوّل ماند، یابطرف مغرب رود.

مولوی معنوی قدس سره السّامی فرماید:

مرغ دم سوی شهر وسرسوی ده دم آن مرغ از سر آن به.

پس شروع درمقصودکنیم مستعینا بالله.

بسم‌الله الرّحمن الرّحيم

الحمدلله الّذی تجلّی بذاته لذاته: این تجلّی را عرفا فیض اقدس نامند که ظهور ذات حق است ازبرای ذات بالذّات. واین تجلّی مستلزم است اسماء وصفات را ومراد باسماء مفاهیم مشتقّات است از قبیل عالم و قادر و مرید وامثال اینها . ومراد ازصفات مبادی اشتقاق است چون علم وقدرت واراده ونحواینها . پس درمقام احدیّت با اینکه واجد هروجودی ومتصف به هرکمالیست یا بساطت ووحدت ذات وجودا جمعیّا لااسم له ولا رسم. بجهة بودن وی ذات بحت ووجود صرف . تمام اضداد دروی متوافقند ومتقابلات متلائم پس اسماء وصفات که معانی ومفاهیمی باشند متمانعه درآن مقام صادق نباشند وبعد ازظهور وتجلّی بفیض اقدس متحقق وظاهرگردند وذات را باین اعتبارمقام واحدیّت می‌نامند.

فتعين فی باطن علمه مجالی ذاته وصفاته :

یعنی سبب ظهور اسماء وصفات متعین شد مجالی و مظاهر وآثار اسماء و صفات که عبارتست ازاعیان ثابته واین اعیان ثابته معانی معقوله ناشئه ازحقایق اسماء وصفات مانند آثار اقدام برخاك بالنسبة بسوی اقدام . و ازاین جهت آنها را آثار اسماء وصفات گویند .

ثم انعكست آثار تلك المجالی الی ظاهره من الباطن وصارت الوحدة كثرة كما تشاهد و تعاين .

یعنی پس از تعیّن اعیان ثابته درمقام واحدیّت که آنرعالم غیب گویند منعکس شد یعنی پرتوافکند . درمقام واحدیّت ثانیه پس ظاهر و موجود شدند اعیان ثابته در خارج که آنرا عالم ظاهر گویند. واین انعکاس و تجلّی ثانوی را فیض مقدس نامند. پس جمیع کثرات باین تجلّی وظهور ظاهرشدند . والصلوة [1] علی من به رجعت تلك الكثرة الی وحدتها الاولی وعلی اله ـ وصحبه الّذين لهم فی وراثة هذه الفضيلة يد طولی :

مراد حقیقت محمّدیه‌است که درمقام واحدیّت اولی مظهراسم‌الله‌است، که جامع

(۱) ن. ل + الصلاة

کل اسماء است وبالعرض والمجاز یعنی بمجاز عرفانی موجوداست بعین وجودالله وخود فی نفسه استقلالی ندارد، بلکه مستهلک است درتحت سطوع نورالله ومضمحل وفانیست. لهذا مسمّی است درنزد صوفیه بخلیفة الله فی حکم المستحلف عنه . فیظهر من الخلیفة آثار المستخلف عنه .

وهمچنانکه تمام اسماء ازشعب وفروع ومظاهراسم اللّهند، تمام اعیان ثابته ازمظاهر وفروع وشعب عین ثابت انسان کامل اند، که مظهراسم الله است . پس همه مستمدّ از او و مستفیض بدویند . چنانچه تمام اسماء مستمدّ و مستفیضند از اسم الله . وهمچنین است امردرمقام واحدیّت ثانیه که مقام خلق و ظهور حق است دراعیان ثابته . پس در جمیع نشئات به بروزوظهورحقیقت محمدیّه که برزخ البرازخ وانسان کامل و خلیفة الله عبارت ازوست، تمام اعیان موجودات ظاهرشوند ودر هرنشاء مسمّی است باسمی چنانکه در نشاء عقول وجبروت مسمّی است بعقل اوّل و درنشاء نفوس و ملکوت مسمّی است بنفس کلی وهکذا فی جمیع مراتب النّزول . پس همچنانکه بظهور وتنزّل اوجمیع کثرات ظاهرومتحقّقند همچنین باختفاء وصعود اوجمیع کثرات مضمحل وفانی گردیده و رجوع کنند بسوی مقام اوّل . پس معلوم شد که باو راجع شد کثرت بسوی وحدت اصلیّه خود .

و[1] (اما) بعدفهذه رسالة فی تحقیق مذهب الصوفیه والمتکلّمین والحکماء المتقدّمین وتقریر قولهم فی وجودالواجب لذاته وحقائق اسمائه وصفاته و کیفیّة صدورالکثرة من[2] وحدته من غیر نقص فی کمال قدسه و عزّته و ما یتبع ذلک من مباحث اخر یؤدّی الیه الکفر والنظر والمرّجو من الله سبحانه ان ینفع بها کل طالب منصف و یصونها من [3] کلّ متعصّب ومتعسّف وهوحسبی ونعم الوکیل .

ترجمه این کلام این است که این رساله ایست درتحقیق و تبیین مذهب صوفیه و

(۱) ن . ل + اما (۲) ن . ل + عن

(۳) ن . ل + عن

متکلمین وحکماء متقدمین وتقریر وتحریر قولشان در وجود واجب الوجود لذاته وحقایق اسماء وصفات وی وکیفیت صدور کثرت از وحدت بدون نقصی در کمال قدس و تنزّه وعزّت او وآنچه تابع این است ازمباحث دیگر که ازنتائج فکر ونظراست وامید ازخدا سبحانه‌است اینکه منتفع شود باین رساله هرطالب منصفی وحفظ کند اورا ازهرمتعصّب ومبغضی وهو حسبی ونعم الوکیل .

تمهیدٌ : (اعلم)[1] فی الوجود واجبا والالزم انحصارالوجود فی الممکن فیلزم ان لایوجد شیء اصلا فان الممکن وان کان متعدّداً لایستقلّ بوجوده فی نفسه وهو ظاهر ولا فی ایجاده لغیره لانّ مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود واذلا وجود ولاایجاد فلاموجود لابذاته ولا بغیره فاذن ثبت وجود الواجب .

بدانکه عالم وجودرا لابدّ است ازواجب الوجود بالذّاتی والّا لازم آید انحصار وجود درممکن پس لازم آید که موجود نشود هیچ چیز به‌هیچ وجه من‌الوجوه زیراکه ممکن هرچند متعدّد باشد مستقلّ دروجود وایجاد خود بخودی خود نباشد و این مطلب ظاهراست وهمچنین مستقلّ نباشد درایجاد غیرخود بجهة اینکه مرتبه ایجاد بعدازمرتبه وجود است وچون ممکن را وجودی نباشد فی حدّ نفس و نه ایجادی پس موجود یافت نشود نه بذاته ونه‌بغیره پس ثابت شد وجود واجب الوجود بذاته .

تبصرة : بدانکه بوجه دیگر اثبات وجود واجب را توان‌کرد بدین طورکه حقیقت وجود من حیث هی هی لذاتها قابل عدم نباشد زیراکه برفرض قبول عدم یا خودش من حیث هی حقیقة الوجود باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشد لازم‌آید اتّصاف احدالنقیضین بدیگری واگر باقی نباشد لازم‌آید انقلاب طبیعت وجود بسوی طبیعت عدم وهردوتالی باطل است ومحال : یکی اتصاف احدالنقیضین بدیگری ، دوّم انقلاب طبیعت وجود بعدم . وهرگاه عدم ممتنع باشد برحقیقت وجود لذاتها پس‌لازم آیدکه لذاتها واجب الوجود باشد .

---

(۱) ن. ل + اعلم

باید دانسته شود که برهان اوّل موافق باطریقهٔ حکماء و برهان دوم موافق است باطریقهٔ صوفیه؛ زیراکه درطریقهٔ اولی نظربسوی ممکن است مطلقا، یعنی اعمّ ازاینکه وجود اصیل باشد یا ماهیّت و درطریقهٔ ثانیه نظربسوی اصالت وجود است. وایضا طریقهٔ اولی اعمّ است ازطریقهٔ ثانیه؛ زیراکه طریقهٔ اولی شاملست وجود وماهیت را هردو وبا اصالت وجود وماهیت هردومی‌سازد.

ثم الظّاهر من‌مذهب الشّیخ ابی‌الحسن الاشعری وابی‌الحسین البصری من‌المعتزله انّ وجود الواجب بل وجود کلّ شیء عین ذاته ذهنا وخارجا ولمّا استلزم ذلک اشتراک الوجود بین الوجودات الخاصّة لفظا لامعنی و بطلانه ظاهر کما بین فی موضعه بعدم[1] زوال‌اعتقاد مُطْلَقه عند زوال‌اعتقادخصوصیّة ولوقوعه[2] مورداً[3] اللتقسیم(المعنوی) المعتبر فی‌الاقسام.

بدانکه ظاهر کلام شیخ ابوالحسن اشعری وابوالحسین بصری معتزلی این است که وجود واجب بلکه وجود هرچیزی عین ذات وماهیت وی است هم درذهن وهم‌در خارج. و این مذهب مستلزم اشتراک لفظی وجود است بین الموجودات یعنی وجود انسان بمعنی انسان است ووجود فرس بمعنی‌فرس وهکذا بالنّسبة الی کل ماهیّه وبعبارة اخری مفهوم ازوجود بعینه مفهوم ازانسان است وهکذا فی‌سائرالماهیّتات پس‌لازم‌آید که لفظ وجود وضع شده باشد باوضاع متعدده ازبرای معانی مختلفه.

واین نیست مگر اشتراک لفظی مانند لفظ عین بالنّسبة بسوی معانی مختلفه خود چون عین جاریه وباصره ورکبه و ذهب وغیرها نه اشتراک معنوی. وبطلانش ظاهر است زیرا که زائل نمی‌شود اعتقاد به معنای عام و مطلق وجود در نزد زوال اعتقاد بخصوصیّت وی. بدینطور که هرگاه اعتقادکنیم بوجودممکنی لابدّیم ازاعتقاد بوجود علّت وی وهرگاه معتقدّ شویم که علّت اوعرضی‌است ازاعراض‌مثلا وبعد این‌اعتقاد

(۱) ن. ل + لعدم (۲) ن.ل + لوروده.
(۳) حاشیه + موقعاً

هرگاه زائل شده معتقد شویم که جوهراست . پس اگر وجود هرشیء عین وی بودی بایستی درنزد زوال اعتقاد بعرضیّت آن علّت اعتقاد بوجودهم زائل شدی وحال آنکه اعتقاد بوجود برحال خود باقی است کماکان . و ایضا مفهوم وجود قابل انقسام است بسوی اقسامی مانند انقسام وی بسوی وجود واجب ووجود ممکن وانقسام وجود ممکن بسوی وجود جوهر ووجود عرض وهکذا . وتقسیم عبارت است ازضمّ قیود متخالفه بسوی مقسم واحد تا حاصل شود ازانضمام هرقیدی قسمی . پس لابدّ است از اشتراك مقسم بین‌الاقسام . پس وجود باید مشترك معنوی باشد بین‌الموجودات نه مشترك لفظی.

و صرفه بعضهم عن الظّاهر بانّ مرادهما بالعینّة عدم التّمایزالخارجی اذ لیس فی‌الخارج شیء هوالمهیّة واخرقائم بها قیاماخارجیّا هوالوجود (مثل‌الجسم والبیاض)[1]. کما یفهم من تتبّع دلائلهم . چون ظاهراز کلام شیخ‌ابوالحسن اشعری وابوالحسین‌بصری این است که مفهوم ازوجود و مفهوم ازماهیّت شیء واحد است وتمایزی ندارند نه در خارج ونه درذهن چنانچه مقتضای اشتراك لفظی‌است واین مطلب واضح‌البطلانست . زیراکه بالبدیهه معنای وجود غیرازمعنای ماهیت است و امتیاز بحسب مفهوم بینهما ضروری است درنزد عقل ازاینجهة بعضی ازاتباع اشعری کلام شیخ اشعری‌را صرف ازظاهرنموده تأویل کرده‌اند تا راجع شود بسوی مذهب حکماء و محقّقین از متکلّمین باین‌طورکه مراد ازعینیّت وجود وماهیّت عینیت بحسب خارج‌است نه‌بحسب مفهوم. یعنی مصداق وجود و مصداق ماهیّت واحد است اگرچه در معنی و مفهوم مختلفند . واین نیست مگرمذهب حکماء ومحقّقین ازمتکلّمین . زیراکه وجود نسبت بماهیّت در نزد این دوطائفه از قبیل اعراض نیست نسبت به موضوعات‌که قیامش بماهیّت قیام خارجی باشد، بلکه قائلند باینکه وجوددرخارج‌عین‌ماهیّت‌است وعروضش مرماهیّت را درذهن است .

(۱) ن. ل + مثل‌الجسم والبیاض

وذهب جمهور المتكلّمين الى انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات[1] وذلك المفهوم الواحد يتكثّر و يصير حصّة حصّة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك.

باید دانسته شود که حصص عبارت است از معنای عامی که مقید شود بقیود خاصّه بنحویکه قیدخارج باشد وتقیید داخل. معنی تقیید بماهوتقیید که معنای حرفیست وغیرمستقل درمفهومیّت وغیرملحوظ است بالذّات که بتبعیت قید ومقیّد ملحوظ شود نه خودش بنفسه، زیراکه اگرتقییدهم مستقلا ملحوظ وداخل درمقید باشد باین اعتبار او نیزقید شود وفرض اینست که قید باید خارج باشد پس تقیید علی انّه تقیید بنحوی که ذکر شد داخل باشد . و بنابراین مفهوم وجود عام که معنائیست کلّی باضافه و نسبت بسوی ماهیّات خاصّه مثل وجود انسان ووجود فرس و وجود بقر متعدّد شود واین وجودات متعدّده را حصص وجود مطلق گویند که عبارتند از وجود مطلق و تقیّد غیر ملحوظ بالذّات پس وجود مطلق ذاتی وداخل است درحصص و نظیر این بیاض ثلج است نسبت بهذا الثلّج و ذلک الثلّج و ذاک و تعدّدش بمحض اضافه بسوی ثلوج است فقط .

ووجودات الاشياء من[2] هذه الحصص . مع ذلك المفهوم الدّاخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محقّقيهم وذهنا وخارجا عند اخرين[3] .

یعنی این وجودات خاصّه که حصص عبارت ازآنهاست با مفهوم عامی که ذاتی آنهاست هردوخارجند از ماهیّات . امّا درنزد محقّقین بحسب ذهن فقط . وامّا درنزد غیرمحقّقین بحسب ذهن وخارج هردو .

---

(١) ن . ل + الوجودات (٢) ن . ل + هی هذه الحصص

(٣) وذهب بعض المتكلمين الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق الوجود على مفهوم الكون النسبی وعلى سفهوم الوجود الحقيقی فمن ذهب الى انه زائد على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الذات اراد به الوجرد (خارج از متن)

و حاصل مذهب الحكماء انّ للوجود مفهوماً واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثّرة بانفسها لا بمجرّد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة[۱] ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها بل هو عارض لازم لها كنور الشّمس ونور السّراج فانّهما مختلفان بالحقيقة واللوازم [۲]. مشتركا فى عارض النور . وكذا بياض الثلج والعاج . بل كالكم والكيف «المشتركين فى العرضية . بل الجوهر والعرض»[۳] المشتركين فى الامكان والوجود . الّا انّه لما لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ كما فى اقسام الممكن واقسام العرض[٤] توهّم انّ تكثر الوجودات وكونها حصّة حصّة انّما هو لمجرّد[٥] الاضافة الى الماهيّات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذاك . ونور هذا السّراج و ذاك . وليس كذلك بل هى حقائق مختلفه[٦] متغائرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها واذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيّات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة[۷] الحقائق فهناك امور ثلثة[۸] مفهوم الوجود وحصصه المتعيّنة باضافته الى الماهيّات[۹] .

والوجودات الخاصّة «المختلفة الحقائق» فمفهوم الوجود ذاتى داخل[۱۰] فى حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصّة والوجود الخاص عين الذّات فى الواجب وزائد خارج فيما سواه[۱۱] .

اشاره است بسوى مذهب مشّائين كه قائلند به تباين وجودات خاصّه يعنى افراد حقيقيّه وجود ومصاديق خارجيّه وى و بنا بر مذهب آنها از براى وجود معنى و مفهوم

(۱) ن. ل + حقايق (۲) درحاشيه آمده كه كلمهٔ «اللوازم» زائداست

(۳) آنچه درگيومه آمده بگفته محشى زائد است

(٤) درحاشيه هكذا (٥) ن.ل + بمجرد.

(٦) ن. ل. متخالفة (۷) خارج ازمتن + متخالفه

(۸) ن. ق + ثلاثه (۹) خارج ازمتن + المختلفه الحقائق

(۱۰) بگفتهٔ محشى آنچه درگيومه آمده زائد است

(۱۱) اما مذهب المحققين من الحكماء واكثر العرفا ان ليس للوجود افراد، وحقيقته واحدة لاتكثر فيها و افرادها باعتبار اضافتها الى الماهيات، والاضافة امر اعتبارى فليس لها افراد موجودة متغايرة مغايرة لحقيقة الوجود. (حاشيه)

واحدی است که مشترك است بین الوجودات والموجودات وافراد وجود درخارج متمایزند ازیکدیگر بالذّات نه بمحض اضافه ونسبت بسوی ماهیّات چنانچه مذهب متکلّمین است. واین تمایز بحسب فصول نباشد زیرا که اگر بحسب فصول باشد لازم آید که وجود مطلق جنس باشد از برای آنها و وجود مطلق جنس نمی‌تواند بود بجهة اینکه اگر جنس باشد لازم آید فصل مقسم مقوّم شود. یعنی درمحلّ خودش ثابت و محقّق گردیده که احتیاج جنس بسوی فصل درتحصّل ووجوداست نه درتقوّم ذات و چون جنس وجود باشد لازم آید که احتیاج وی بفصل در نفس ذاتش باشد که وجود است پس فصلیکه موجب وجود وتحصل او باشد مقوّم ذات وجوهر او شود و این محال است. وحاصل مطلب این است که تمایز افراد دراین مقام یعنی بحسب نظرمصنّف دربادی نظر بسه وجه متصوّراست :

اوّل اینکه محض اضافه بسوی ماهیّات باشد ودراینصورت افراد متماثل ومتّفق الحقیقه خواهند بود واین باطل است، زیرا که اگر چنین باشد بعضی ازوجودات را اولویّت نباشد بعلیّت وبعضی را بمعلولیّت وحال آنکه علیّت ومعلولیّت درآنها متحقّق است. پس باید امتیازشان درحقیقت باشد واشتراکشان نباشد مگر درمفهوم وجود که عارض آنهاست وخارج وزاید برحقیقتشان. چنانکه شمس وسراج دوحقیقت مختلفند واشتراکی باهم ندارند مگر درعارض نور. وهمچنین ثلج و عاج که دوحقیقت مختلفند و اشتراکی ندارند مگر درعارض بیاض. وهمچنین کم و کیف که مختلف درحقیقتند و اشتراکشان نیست مگر درعرضیت. بلکه مثل جوهر و عرض که اشتراکی ندارند مگر در امکان ووجود.

دوّم آنکه اختلاف امتیاز افراد وجود بفصول باشد و این هم باطل است چنانکه گذشت. بسبب انقلاب فصل مقسّم بسوی فصل مقوّم.

سیم آنکه اختلافشان درحقیقت وذات باشد یعنی افراد وجود حقایق باشند بسیطة الذوات که بنفس ذوات ممتازند ازیکدیگر واشتراکی ندارند مگر درمفهوم عام وجود،

چنانچه مفصّلا بیان شد وبامثلهٔ مذکوره واضح گردید .

و این مذهب حکمای مشّائین است ، لیکن چون هریک از وجودات را باآنکه مختلفه‌الحقیقة والذّاتند ، اسماء خاصهٔ نیست چنانچه اقسام ممکنات راست ، توهّم شود که تکثّر وجودات بمحض اضافه بسوی ماهیّات معروضه‌است که بدین واسطه حصص کردند مثل بیاض هذا الثلّج وذاك . ونورهذا السّراج وذاك . ولی باید دانسته شودکه اختلاف بحسب ذات درافراد حقیقت نافی اختلاف بمحض اضافه بسوی ماهیّات نیست بلکه هرگاه آن مفهوم عام را مضافا الی ماهیّة ماهیّة لیتحصّل الحصص ، ملاحظه کنیم ، امتیاز بمحض اضافه نیزمتحقّق شود وباید دانسته شودکه آن مفهوم عام که ذاتی حصص است ، یا خود حصص هردو خارجند از وجودات مختلفة الحقایق که افراد حقیقیّهٔ وجودند . پس دراینجا سه چیزمتصوّر است : یکی مفهوم عام مشترك وجود ، ویکی حصص وجود ، ویکی وجودات خاصّه یعنی افراد حقیقیّهٔ وجود .

ودانسته‌شد که وجود عام‌ذاتی داخل‌است درحصص وهردوخارجند ازوجودات خاصّه . وحال گوئیم که وجود خاصّ عین ذات است در واجب‌الوجود وزاید وخارج است درممکنات .

تفریع : اذا عرفت هذا فنقول کما انّه یجوزان یکون هذا المفهوم (العام)(۱) زائداً علی الوجود الواجبیّ وعلی الوجودات الخاصّة الممکنة علی تقدیر کونها حقائق مختلفة یجوز انْ یکون زائدا علی حقیقة واحدة مطلقة موجودة هی حقیقة الوجود الواجب تعالی کما ذهب الیه الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود .

فرق مابین مذهب مشّائین ومذهب صوفیّه ازدو وجه است :

وجه اوّل آنکه وجودات خاصّه درنزد مشّائین حقایق متبائنه بالذّاتند و در نزد صوفیّه مراتب حقیقت واحده که اختلافشان بکمال ونقص وغنا وفقر وتقدّم وتأخّر و شدّت وضعف است وهمه ازسنخ واحد واصل فاردند .

---

(۱) ن . ل. + العام

وجه دوّم، آنکه حقیقت واجب تعالی درنزد مشّائین فردی ازافراد وجوداست که مبائن است از سایر افراد بالذات . ودارای جمیع صفات کمال وجلال است ودرنزد صوفیّه حقیقت وجودمطلق که قائم بالذّات ومقیم (کذا) اشیاءاست بظهور وتجلّی خوددر مرایای اعیان ثابته و ماهیّات امکانیه . ومفهوم وجود مطلق همچنانکه درنزد مشّائین زاید و خارج و عارض وجودات خاصّه است سواء کان ممکنا او واجبا همچنان درنزد صوفیّه مفهومی است خارج ازحقیقت واحده وائد وعارض است نسبت بآن .

و یکون هذاالمفهوم الزّائد امرا اعتباریّا غیرموجود الّا فی العقل. ویکون معروضه موجوداً حقیقیّا خارجیّا هو حقیقة الوجود الواجب[1] .

اگر چه از بیانات سابقه این مطلب مستفاد و معلوم است . لیکن بجهة زیادتی توضیح دراینجا می‌گوئیم که مفهوم عام مشترك از وجود در نزد هردو طائفه امریست اعتباری وغیرموجوددرخارج وموجود درذهن که عارض حقیقت وجوداست دراعتبار عقل و ما بحذائی که مفهوم وجود عین ذات او یا ذاتی او باشد ، ندارد . بلکه حقیقت وجود چه واحد باشد چنانچه مذهب صوفیّه است وچه متعدّد که مذهب مشائین است مصداق است ازبرای مفهوم وجود بالعرض. یعنی مفهوم وجود امریست عقلی وانتزاعی که منتزع است ازحاقّ حقیقت وجود چون مفهوم انسانیّت که منتزع است از حاقّ حقیقت انسان .

والتّشکیك الواقع فیه لایدلّ علی عرضیّته بالنسبة الی افراده، فانّه لم یقم برهانٌ علی امتناع الاختلاف[2] فی المهیّات والذّاتیّات بالتّشکیك .

کلّی که در اصطلاح منطقییّن عبارتست از ما لایمتنع فرض صدقه علی کثیرین بردوقسم است درنزدآنها : مشکّك ومتواطی، ومتواطی آن کلّی را گویند که صدقش برافرادش بتساوی باشد مانند مفهوم ماء که صدقش برافراد میاه بنحو واحد است و بهیچوجه اختلافی ندارند چراکه اطلاق ماء برماء بحر و نهر وکوزه وقطره فرقی ندارد.

---

(۱) ن . ل + ـ الواجب (۲) ن . ل + اختلاف المهیات.

ومشکّک آن کلّی را گویند که صدقش برافرادش مختلف شود باشدیّت واضعفیّت. یا اوّلیت وآخریّت. یا اولویت وعدم اوّلویت. یا کمال ونقص. تواطؤ بمعنی تساوی است. وچون آن کلّی متساوی الصّدق است نسبت بجمیع افراد خوداورا متواطی نامیده‌اند. وتشکیک بمعنی بشک انداختن است. وچون آن کلّی مختلفة الصّدق است نسبت بافرادخود بشک می‌اندازد شخص را که مشترك است یعنی مشترك لفظی است یا معنای واحد و مشترك معنوی لهذا اورا مشکّک نامیده‌اند. ومفهوم وجود نسبت بافراد خود صدقش مختلف است بانحاء اربعه؛ چرا که صدقش برواجب الوجود اولی است از صدقش برممکن الوجود زیراکه او موجود بالذّات است وممکن الوجود موجود بالغیر. وصدق وجود برما بالذّات اولیست ازصدقش برما بالغیر بالضّرورة. وهمچنین وجود واجب اشدّ است ازوجود ممکن؛ زیراکه وجود علّت بالضّرورة اقوی واشدّ است ازوجود معلول، زیرا که وجود معلول ظِلّ وضعف و نقصان علّت است. چنانکه وجود علّت قوت و کمال وتمام معلول است. وهمچنین صدق وجود برواجب مقدّم است برصدقش برممکن؛ چراکه علت را تقدّم ذاتیست برمعلول وهمچنین علّت، تمام و کمال معلول است. پس صدق وجود برواجب وممکن مختلف باشد بکمال ونقص.

اذا تمهدّ هذا فنقول: درنزد حکماء هرمفهومی که مقول بتشکیک باشد، نسبت بافراد خود عرضی باشد یعنی نتواند عین ذات یا جزء ذات باشد بمقتضای ادّلهٔ که در متن ذکرخواهد شد. ولهذا وخوراگویندعرضیست نسبت بواجب وجمیع ممکنات وغافلند ازاینکه برفرض دلالت تشکیک برعرضیّت افادهٔ کلیّت نمی کند، همین قدر که دربعضی عرضی باشد کافیست چه جای اینکه دلالتش برعرضیّت ممنوع است. چنانچه در متن مذکوراست.

«واقوی ماذکروه انّه اذا اختلف الماهیّة اوالذّاتی فی الجزئیات لم تکن ماهیّتها واحدة ولاذاتیّتها واحدا».

حاصل برهان این است که اگر تشکیک درماهیّات متحقّق شود لازم آید که ماهیّت واحده مختلفة الصّدق باشد نسبت بافراد خودآنوقت خواهیم گفت که آن ما به الاختلاف بنابراین فرض لازم است که جزء ماهیّت باشد پس یا باید آن ماهیّت بااین مابه الاختلاف متحقّق باشد درجمیع افراد واین خلاف فرض است، بجهت اینکه لازم آید که اختلافی درافراد بحسب ماهیّت نباشد واگر آن ما به الاختلاف داخل درماهیّت بعضی افراد باشد دون بعض، پس آن افراد افراد ماهیّت واحده نباشند هذا خلف. وهمچنین نسبت بذاتی چونکه مراد از ذاتی جزء ماهیّت است وکل مختلف می‌شود باختلاف جزء پس اگرافراد مختلف باشند درجزء ماهیّت که ذاتی عبارت ازاوست، لازم آید که افراد ماهیّت واحده نباشند ایضا. پس بحسب این دلیل باید تشکیک در ماهیّات وذاتیّات آنها نباشد بلکه درعوارض آنها باشد.

«وهو منقوض بالعارض و ایضاً الاختلاف بالکمال والنّقصان بنفس[1] الماهیّة کالذراع والذّراعین [2] فی المقدار لایوجب تغایُرالماهیّة.»

تقریر نقض این است که آنچه درماهیّت وذاتی وی گفته شد بعینه درعارض هم جاری است زیرا که نسبت عارض بافراد خودش مثل نسبت ماهیّت و ذاتیّ اوست نسبت بافراد وی. پس اگر اختلافی درافراد او باشد بحسب ماهیّت آن عارض لازم آید که ازماهیّت واحده نباشند پس اگر این برهان تمام باشد دلالت کند برعدم تشکیک در ذاتیّات و عوارض کلّاً نه اینکه دلالت کند برنفی تشکیک در ذاتیّات دون عرضیّات.

قال الشیخ صدر الدّین القونوی (قدس الله سرّه) فی رسالته الهادیة اذا اختلفت حقیقة بکونها فی شیء اقوی او اقدم او اشدّ او اولی فکلّ ذلک عندالمُحقق [3]

---

(۱) خارج ازمتن + فی‌نفس (۲) ن. ل + من

(۳) خارج ازمتن + المتحققین ؟

راجع الی الظهور[۱] دون[۲] تعدّد واقع فی الحقیقة الظّاهرة ایّ حقیقة کانت من علم اووجود اوغیرهما فقابل یستعدّ لظهورالحقیقة من‌حیث‌هی «اتمّ منها من حیث ظهورها» فی قابل آخر مع انّ الحقیقة واحدة فی الکلّ والمفاضلة والتفاوت واقع بین ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضی لتعیّن تلک الحقیقة تعیّنا مخالفا لتعیّنها[۳] فی امر اخر، فلا تعدّدفی‌الحقیقة‌من‌حیث‌هی‌ولاتجزیة ولاتبعیض[٤].»

بیانش این است که همچنانکه ضوء ونورمثل ضوءشمس ونور سراج مثلا حقیقت واحده است وطبیعت فارده ومع‌ذلک درمقام ظهور بحسب اختلاف قوابل ومستنیرات مختلف‌شودهمچنانکه درمرآة صغیروکبیر ومحدّب ومتقصّع ومستطیل وعریض باختلاف ظهورنماید وهمچنین درمرایای ملوّنه بالوان مختلفه نماید وهمچنین در امکنهٔ مختلفة اللون و وضع باختلاف ظهور نماید همچنین نور وجود بحسب قوابل امکانیّه و اعیان ثابته باختلاف ظهورنماید و منصبغ باصباغ آنهاگردد واین اختلافات موجب انثلام وحدت وی نگردد.

---

(۱) خارج ازمتن + ظهورها (۲) خارج ازمتن + بلا

(۳) ن. ل + تعینه

(٤) خارج ازمتن آمده: انتهی‌کلامه: و التفاوت لیس فی حقیقة الوجود بل فی ظهور خواصه من‌العلیة والمعلولیة فی العلة والمعلول و شدة الظهور فی‌قار الذات وضعفه فی غیر قار الذات‌کما ان التفاوت بین‌افرادالانسان لایوجد مثله فی‌افراد شیء آخر من‌الانواع، لذلک صار بعضه اعلی مرتبة واشرف (حالا) من‌الملئکة وبعضها اسفل رتبة واخس حالا من البهائم. وذهب اهل‌الله الی‌ان للوجود فی‌منزله (کذا) الی مراتب‌الاکوان وحظایرالامکان باعتبارکثرة الوسائط یشتد خفاؤه فیضعف ظهوره وکمالاته (و) باعتبار قلتها یشتد نوریته فیقوی ظهورکمالاته وصفاته فیکون‌اطلاقه علی‌القوی اولی‌من‌اطلاقه علی‌الضعیف. (حاشیه)

« و [أما] ما قيل انّه لو كان (الضّوء والعلم) يقتضيان زوال العشى و وجود[1] المعلوم لكان كلّ ضوء وعلم كذلك فصحيح لولم يكن يقصد به الحكم بالاختلاف فى الحقيقة » .

چونكه ضوء شمس موجب زوال ليلست ونورسراج نيست وهمچنين علم واجب موجب وجود معلول است وعلم انسان بحسب طبيعت نيست ، لهذا بعضى را شبهه شده است كه اين اختلاف موجب اختلاف درحقيقت است ، زيرا كه اگر حقيقت مختلف نبودى موجب اختلاف آثار نشدى پس از اختلاف آثار اختلاف مؤثرات لازم آيد پس بايد حقيقت علم وضوء واحد نباشد . حقيقت ضوء شمس غير ازحقيقت ضوء سراج باشد و حقيقت علم واجب غير ازحقيقت علم انسان باشد . واين مطلب فى الحقيقة از فروعات مسئلهٔ تشكيك است كه گمان كرده‌اند تشكيك درحقيقت و ذات محال است. وليكن اگر تأويل شود قولشان باينكه اختلاف بكمال ونقص است راجع شود بسوى مذهب محقّقين.

« ثمّ انّ مستند الصّوفيّة فى ما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النّظر والبرهان فانّهم لمّا توجّهوا الى جناب الحقّ سبحانه وتعالى بالتّعرية[2] الكاملة وتفريغ القلب بالكليّة عن جميع التّعلّقات الكونيّة والقوانين العلميّة مع توحّد العزيمة ودوام الجمعيّة والمواظبة على هذه الطّريقة اياها متطاولة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولاتشتيت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هى وهذا النّور يظهر فى الباطن عند ظهور « طور وراء طور العقل » ولاتستبعدون وجود ذلك، فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لايعرف عددها الّاالله تعالى . »

بيانش بلسان حكماء اين است كه نفس چون از عالم تجرّد وعليّين است حجابى مابين او و مجردات نيست پس تمام مجردات و كمالات آنها متجلّى وظاهر است درمرآة نفس وليكن چون قواى بدنيّه وحواسّ ظاهره وباطنه آلات نفسند وخود بذاتها ادراك

(۱) خارج از متن + حضور (۲) ن . ل + تصفيه

وفعلی ندارند وباید بتصرّف نفس وتوجّه وی بمشتهیات ومقاصد خود نائل شوند، نفس را بسوی عالم طبیعت جذب نمایند ومتوجّه سازند، واین است مراد ازغواشی وزنگ و کدورت نفس. وظاهر است که چون نفس توجه بعالم طبیعت نموده متوغّل دراوگردد ازعالم خود بازماند وازاین جهة ازمشاهدهٔ مجردات وکمالات آنها محجوب ماند. پس باید شخص سالک نفض علائق جسمانیه و رفض آثار مشتهیات نفسانیّهٔ را نموده نفس را تهذیب و تجرید نماید یعنی تهذیب ظاهر را بنوامیس شرعیّه وتهذیب باطن را باخلاق مرضیّه نموده که تخلیه وتحلیه عبارت از آنست. پس نفس بعالم خودکه عالم تجرّد وجبروت وملکوت است بازگشته مشاهدهٔ انوار عینیّة وآثارعلویّه نموده به بعض امورآتیه نیز اطلاع بهمرساند . و نفس را دراین مقام بعضی عقل منوّرگویند و بعضی قریحهٔ ثانیه وبعضی اورا مولود ثانوی گویند وگاهی موت اختیاریش نامند وبعضی او را طور وراء طورالعقل . ولی آنچه ماگفتیم اوّل مرتبه این طور است و تا این مرتبه حاصل نگردد ادراك بسیاری ازمطالب الهیّه ودقائق حکمیّه صورت نه بندد .

«ونسبة العقل الی ذلك [النور] کنسبة الوهم الی العقل فکما یمکن ان یحکم العقل بصحّة مالایدرکه الوهم کوجود موجود مثلا لایکون خارج العالم ولاداخله ، کذلك یمکن ان یحکم ذلك النّور الکاشف بصحّة [بعض] مالایدرکه العقل .

مراتب موجودات درشعور وادراك ورسیدن بحقایق اشیاء مختلفند اگرچه شعور وادراك مساوق باوجود وساری درتمام موجودات است ولی قابلیّات اشیاء ازبرای قبول این مرحله مختلف است وهمچنین قوای انسانیّه درمراتب ادراك مختلف است وهریك را حدّی است محدودکه تعدّی ازآن نتواند نمود . چنانچه قوّهٔ سامعه را دیدن نشاید و قوّهٔ باصره شنیدن را نتواند محسوسات را بوهم وخیال وموهومات را بعقل فعّال ادراك کردن محال است. پس نسبت آن طورکه وراء عقل است بسوی عقل مثل نسبت عقلست بسوی وهم. یعنی آنچه را عقل ادراك کند وهم ازادراك اوعاجز آید زیراکه مدرکات عقل

کلّیات ومفاهیم عامّه وحقائق مرسله است و مدرکات وهم معانی جزئیّه وامور متعلّقه باشخاص جزئیّه ومدرکات خیالیّه است. پس استبعادی نیست دراینکه از برای انسان مقامی حاصل شود که ادراك نماید اموریراکه فوق مدرکات عقلیّه باشد.

وتحقیق این‌است که این مقام هم ایضا ازمراتب نفس است نه طوری ورای‌طور عقل بلکه نفس‌درترقیّات بمقامی رسد که فوق ادراکات عقول عامّه را تواند دریافت وبجهة بینونت و مخالفتی که با عقول جمهور و عامّه دارد او را بطور وراء طورالعقل نامیده‌اند فتبصّر.

«کوجود حقیقة مطلقة محیطة لایحصرها التّقید ولایقیّدها التعیّن[1].»

مراد از این حقیقت مطلقه حقیقت وجود مطلق است یا اعمّ از او که ماهیّات مرسله ومطلقه را هم شامل باشد. یعنی حقیقت وجود حقیقتی است لابشرط یعنی بدون هیچ قیدی که مقید به هیچ قیدی و متعیّن بهیچ تعیّنی نیست و ازآنجا که لابشرط را گویند یجتمع مع الف شرط با جمیع تعیّنات مجتمع است و ساری درکلّ موجودات چنانکه ماهیّات مطلقه لابشرط با اینکه درمرتبه‌ذاتشان هیچ‌تعیّنی نیست باهمه‌تعیّنات مجتمعند مثلاً ماهیّت انسان من‌حیث‌هوانسان که‌لابشرط‌عبارت ازاوست باخصوصیّت زیدیّه و عمرویّه و بکریّه جمع شود و منافاتی باهیچ خصوصیّتی ازخصوصیّات ندارد. ولیکن باید دانسته شود که ما بین حقیقت لابشرطیّة وجود وماهیّات لابشرطیّة فرقی است وآن اینست که ماهیّات مطلقه از جهة ضعف و ابهام با سایر تعینّات جمع شود و حقیقت وجودرا ضعفی وابهامی نباشد که ازآن‌جهة باتعیّنات بسازد بلکه حقیقت وجود چون امری‌است عینی‌وخارجی والشیء مالم یتشخّص لم یوجد پس باید متشخّص باشد

(١) فمن رش علیه من ذلك النور اهتدی الی حقیقة الامور و من لم یجعل منه له نوراً فما له من نور. حاشیه

ولیکن بتشخّصی که عین ذات اوست زیرا که غیروجود چیزی نباشد که وجود بانضمام او متشخّص گردد . پس درعین لابشرطیّت و اطلاق متشخّص بتشخّصی و متعیّن بتعیّنی است مناسب ذات او که منافات باهیچ تعیّنی ازتعیّنات ندارد بلکه مجتمع باتمام تعیّنات است . پس هرگاه ملاحظه شود این حقیقت لابشرطیّهٔ وجود من حیث هی لابشرط، اورا هویّت ساریه نامند باعتبار سریان ذات او درکلّ موجودات بسریانی مجهول الکنه چنانچه شبستری فرماید :

سریان دارد و ظهور امّا سریانی برون ز دانش ما.

و اگر بخواهیم این سریانرا تمثیل کنیم بوجهی که اسباب قرب اوشود بذهن، گوئیم مثل سریان عاکس است در عکس که شخص انسانی مثلاً هرگاه مترائی شود در مرآة و صورت اوجلوه نماید در وی نمی‌توان گفت آن صورت مرآتیه معدوم است زیراکه اشارهٔ حسّیه بدو توان کرد وچیزیکه قابل اشارهٔ حسّیه باشد معدوم نتواند بود زیراکه اشاره بسوی معدوم بالضّروره محال است . وهمچنین نتوان گفت که موجود است زیرا که اگرموجود باشد یا باید درمابین انسان ومرآة باشد یا درجرم و ثخن مرآت یا در وجه مرآت یا درخلف مرآت و درهیچ یکٔ از این مواضع بالضّرورة موجود نیست وهمچنین نتوان گفت که‌عین‌انسان‌است، زیراکه انسان‌امری‌است متقوّم بنفسه ومستقلّ بالذّات درهویّت خارجیّه، وصورت مرآتیّه امری است تبعی وغیر مستقل و مرتبط بالغیره ونتوان گفت که غیرازانسان است که اگرغیر بودی بهیچوجه من‌الوجوه حکایت ازانسان ننمودی ودرخیال ذات خود وجود وقوامی داشتی وازاین جهةاست که‌گفته‌اند «وجه‌الشّیء هوالشیء بوجه[1]» واین‌نیست مگرباعتبارسریان هویّت انسان درصورت مرآتیّه واین سریان عبارت ازتجلّی وظهور وی است .

(۱) وجه الشیء لاهو ولاغیره. حاشیه

ولیکن باید دانسته شود که که این تجلّی وظهوررا محلّ قابلی چون مرآت شرط تحقّق است ولی حقیقت وجود را مرآتی وقابلی مباین از ذات خویش لازم نیست زیرا که اوبذاته ظهورتواند نمود درملابس اسماء وصفات ومظاهرکمالات خویش. پس این مثالی که ذکرشد ازوجهی مقرّب است وازوجهی مبعّد. تحقیق مطلب را من جمیع الجهات بمثال واحد نتوان نمود، بلکه باید با مثلهٔ کثیره بطور سلب وایجاب تقریب بسوی اذهان نمود، تا ازهرمثالی بجهة مقرّبه جهتی ازجهات مطلب را دریافته ازوجوه مبعّده تنزیه نمایند تابتردید وقرائن علی التّدریج حقیقت امر شاید منکشف ومعلوم گردد والّا

من گنگک خواب دیده و عالم تمام کر

من عاجزم زگفتن و خلق از شنیدنش.

«مع انّ وجود حقیقة کذلک لیس من هذا القبیل فانّ کثیرا من الحکماء (المتألهین) والمتکلّمین ذهبوا الی وجود الکلّی الطّبیعیّ فی الخارج وکلّ من تصدّی لبیان امتناعه بالاستدلال لایخلو بعض مقدّماته من شائبة اختلال[1].»

زیراکه اکثر ازحکماء محققّین قائلند؟ بوجود کلّی طبیعی درخارج و در اینجا بسطی درکلام لازم است، زیراکه مزال اقدام فحول است. وتفصیلش این است که کلّی طبیعی بنابرآنچه مستفاد ازکلمات محقّقین ازحکماست ماهیّت موجوده است لابشرط، یعنی بعدازتقیّد بوجود مشروط بشرطی ومقیّد بقیدی نیست وفرقش با لابشرط مقسمی آنست که لابشرط مقسمی لابشرط است نسبت بآنچه خارج از ذات وی است حتی وجود. ولابشرط قسمی چنانچه دانسته شد لابشرط است نسبت بماعدای وجود. وآنچه بعضی گمان کرده‌اند که لابشرط قسمی مقیّد بقید اطلاق است تمام نیست و درست نمی‌آید ولیکن بایددانسته‌شود که این وجودیکه معتبراست درکلّی طبیعی وجود مطلق

---

(۱) فصور باختلال. حاشیه

است نه وجود خارجی ونه وجود ذهنی و از این‌جهة هم می‌تواند درخارج موجود شود بعین وجود اشخاص ودراین صورت متشخّص وجزئی‌باشد وعین‌افراد است وهم‌می‌شود که موجود شود بوجود ذهنی ودراین‌هنگام متّصف‌شود بصفت کلیّت. وبعبارة اخری هرگاه درخارج موجود شود عین ماهیّت مخلوطه و بشرط شیء است وهرگاه درذهن موجود شود عین‌ماهیّت مجرّده وبشرط لاست واینکه بعضی گفته‌اند کلّی طبیعی‌موجود درخارج نیست بملاحظه اینکه کلّی طبیعی ماهیّت معروضه کلّیت است من حیث هی معروضة بطوریکه کلیّت خارج ازوی‌باشد ولی‌حیثیّت معروضیّت داخل باشد وظاهر است که این حیثیّت باوی نباشد مگردرذهن، اشتباه‌است وغفلت ازاصطلاحات قوم.

وایضا باید دانسته شود که مراد از موجودیّت کلّی طبیعی درخارج موجودیّت بالعرض است نه موجودیت بالّذات که مخصوص وجود است و از این جهة است که گفته‌اند الماهیّات والاعیان الثّابتة ماشمّت رائحة الوجود ازلا وابدا .

وایضا باید دانسته شود که منشاء اشتباه کسانیکه قائل شده‌اند بعدم وجود کلّی طبیعی‌درخارج وصف کلیّت‌است، زیرا که‌وصف کلیّت‌عارض‌نشود اورامگردرعقل. ولی‌چون ماهیّت با وصف کلیّت‌راکلّی‌عقلی‌نامند لابد شدند که کلّی‌طبیعی‌را ماهیّت من حیث معروضیّتها للکلیّه گرفته‌اند . غافل ازآنکه کلّی طبیعی را بمجاز کلّی گویند و در حقیقت نه کلّی باشد نه جزئی ولیکن چون بالقوّه صلاحیّت دارد که در ذهن معروض‌ازبرای کلیّت باشد بالمجاز اوراکلّی گفته‌اند. وظاهراست که‌ماهیّت من‌حیث هذا الوجه ضروریّ الوجود باشد درخارج زیراکه اگرموجود نباشد از افراد خارجیّه مسلوب باشد ولیکن‌وجودش‌درخارج بنحوشخصیّت‌نباشدچنانچه زعم‌رجل‌همدانیست، که شیخ ابوعلی درشفا اشاره بدان‌کرده . بلکه وجودش بنحو ابهام ولاتعیّن است و ازاین جهة است که مجتمع با سایر تعیّنات است و بعین وجود اشخاص موجود است . یعنی نسبت او بسوی افراد نسبت آباء است باولاد نه نسبت اب واحد باولادکه اگر موجود بوجود شخصی بودی لازم آمدی که شخص واحد من حیث هو واحد در امکنه

متعدّده بوده ومتّصف بصفات متضادّه باشد واين بالضّروره باطل است فلاتغفل .

و المقصود هيهنا رفع الاستحالة العقليّة والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلّة فانّ الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الّا على حجج ودلائل غيركافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية فمن الادلّةالدّالة على امتناع وجود الكلّى الطبيعىّ (١) . ما اورده المحقّق الطّوسى فى رسالة فى اجوبة المسائل الّتى سئله عنها الشيخ صدرالدّين القونوى قدس الله سرّه .

چونكه دراين مسئله لازم آمد كه شىء واحد مطلق باشد ازقيود وتعنيّات ومجتمع باتعيّنات واين فقره در بادى نظر گمان شود كه اجتماع ضدّين وجمع متقابلين است وعقول عاديه را قدرت برادراك وى نيست لهذا بايد بتقريبات و تمثيلات اين استبعادات رفع شود، ازاين جهة گفت: كه مقصود رفع استحالهٔ عقليه واستبعادات عاديه است نه اثبات ببراهين وادلّه .

وهو انّ الشّىء العينى لايقع على اشياء متعدّدة فانّه ان كان فى كلّ واحد من تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان فى اشياء وان كان فى الكلّ من حيث هو كلّ والكلّ من هذه الحيثيّة شى واحد فلم يقع على اشياء وان كان فى الكلّ بمعنى التفرّق فى احاده كان فى كلّ واحد جزء من ذلك الشّىء وان لم يكن فى شىء من الاحاد ولا فى الكلّ لم يكن واقعا عليه . واجاب عنه المولى العـلّامة شمس الدّين القنارى فى شرحه لمفتاح الغيب .

خلاصهٔ اين برهان اين است كه آن كلّى طبيعى چون انسان بما هوانسان مثلا كه

(١) خارج از متن + فى الخارج

یکی ازآن کلیّات طبیعیّه است اگر موجود باشد درخارج و حال آنکه باید حمل شود برافراد خود چون زید وعمرو و بکر و خالد پس یا این است که درهریکٔ ازآن افراد آن کلّی طبیعی موجود است یا درهیچیکٔ موجود نیست یا درکل موجوداست. پس اگر درهریکٔ ازافراد موجوداست شیء واحد بعینه نخواهدبود، واگر درهیچیکٔ، حمل برافراد بهیچوجه نخواهد شد. واگر درکل موجود است یا این است که درکلّ من حیث هو واحد موجود است یا من حیث التفرّق فی‌الاحاد. یعنی درهرفردی جزئی از او موجود است پس اگر بطور اوّل است حمل برافراد نشده باشد وبنابر ثانی ایضا حمل برافراد نشده بلکه جزئی از او حمل شده. پس معلوم شد که کلّی طبیعی با اینکه شیء واحد است نشود حمل براشیاء متعدّده شود واّلا یکی ازآن حالات مذکوره لازم آید پس موجود درخارج نباشد.

باختیارالشّق الاوّل. وقال معنی تحقّق الحقیقةالکلّیة فی‌افرادها ان تحقّقها [1] تارة متّصفة بهذا التعیّن و اخری بذلکٔ التعیّن. وشقّ اوّل آن بود که کلّی طبیعی درهر فردی از افراد موجود باشد.

وهذا لایقتضی کونها اشیاء کما لایقتضی تحوّل الشّخص الواحد فی احوال مختلفة بل متبائنة کونه اشخاصا. ثمّ قال: فان قلت کیف یتّصف الواحد بالذّات بالاوصاف المتضادّة کالمشرقیّة والمغربیّة والعلم والجهل وغیرها فی وقت واحد.

یعنی چنانچه تحوّل شخص واحد مثل فردی از افراد انسان دراحوال مختلفه بل متباینه مثل تحوّلش درصباوت وشباب و کهولت وشیخوخیّت بلکه انتقال‌اوازجمادیّت بسوی نباتیّت وازنباتیّت بسوی حیوانیّت وازحیوانیّت بسوی انسانیّت موجب تعدّد

(۱) درحاشیه + تحقیقها

وتغیّر ذات وی نباشد، بلکه شخص واحداست که تارة متّصف است بصبابت (کذا) وتارة بشباب وتارة بشیخوخیّت وهکذا، همچنان کلّی طبیعی تارة متّصف است به خصوصیّات زیدیّه وتارة بخصوصیّات عمرویه وهکذا. یعنی چون ذات کلّی طبیعی شخص واحد نیست بلکه مبهم الذّات است می‌شود درآن واحد متّصف بصفات مختلفه و متطوّر باطوار متضادّه گردد چنانچه شخص واحد بحسب ازمنه متعدّده می‌شود متّصف بصفات متضادّه شود، پس همچنانکه اتصاف آن شخص بصفات متضادّه موجب تعدّد در ذات او نمی‌شود همچنین اتّصاف کلّی طبیعی بصفات متضادّه ولو درآن واحد موجب تعدّد درذات وی نشود. یعنی ذات مطلقه مبهمهٔ وی. واّلا تعدّد درذات شخصیّة او لازم آید، بجهة آنکه شخصیت او بالعرض است باعتبار اتّحادش با افراد. پس کلّی طبیعی متشخّص باشد بعین تشخّص زید وعمرو، چنانچه موجود باشد بعین وجود آنها وفرقشان باطلاق و تعیین است. پس لازم نیاید که کلّی طبیعی اشیاء متعدّده باشد چنانچه شخص واحد لازم نیاید اشخاص متعدّه باشد.

قلت هذا استبعاد حاصل من قیاس الکلّی علی الجزئی والغائب علی الشّاهد ولا برهان علی امتناعه فی الکلّی.

ظاهراست که شخص واحد من حیث هو شخص، متّصف بصفات متضادّه نتواند بود ولیکن کلّی طبیعی بالذّات شخص واحد نیست، زیراکه وحدت او وحدت شخصیّه نیست بلکه وحدت ابهامی وعمومی است مثل وحدت نوع وجنس در انسان وحیوان. پس پس می‌شود باعتبار اتّحادش با افراد متّصف بصفات متضادّه گردد یعنی در بعضی مشرقی ودربعضی مغربی، دربعضی عالم باشد ودربعضی جاهل وهکذا. وهرگاه متشبه نشود کلّی با جزئی وقیاس نشود غایب برشاهد این استبعاد بالکلیه رفع خواهد شد.

ومنها ما افاد[ه] المولی قطب الدّین الرّازی[1] وهو انّ عدّة من الحقائق کالجنس

(۱) فی شرح المطالع. حاشیه

والفصل والنوع تتحقّق فی فرد فلووجدت [فی‌الخارج] امتنع الحمل بينها ضرورةامتناع الحمل بين الوجودات (۱) المتعدّدة .

حاصل اين برهان اين است كه جنس و فصل و نوع چون حيوان وناطق وانسان هريك كلّی طبيعی‌اند و در شخص واحد چون زيد مثلا موجودند بجهة اينكه زيد هم حيوان است هم ناطق است هم انسان . پس اگر كلّی طبيعی موجود باشد درخارج يعنی درضمن زيد لازم آيد كه آنها بريكديگرحمل نشوند چنانكه چنانكه گفته شود زيد انسان والانسان حيوان ناطق وامثال ذلك ، زيرا كه موجودات متعدّده بريكديگرحمل نتوانند شد وحال آنكه حمل درمابين آنها صحيح است .

واجاب عنه العـلّامة القناری بانّه من الجائز ان يكون عدّة من الحقائق المتباثنة « موجودة بوجود واحد شامل » لها من حيث هی كالابوّة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم الوجودات المتعدّدة عدم الوجود مطلقاً بل هم مصرّحون بانّ الجنس والفصل والنّوع واحد .

حاصل جواب اين است كه از اين دليل معلوم شودكه حمل در مابين موجودات بوجودات متعدّده محال‌است نه‌موجودات بوجود واحد، وممكن است كه حقائق‌متباثنهٔ متعدّده موجود بوجود واحد باشند چنانچه ابوّت قائم است بمجموع اجزاء اب ، پس ابوّت شیء واحداست ومجموع اجزاء اب باآنكه متعدّدند باعتباری باعتبار مجموعيّت شیء واحدند ومتّصف بصفت‌ابوّت . پس‌ازتعدّد اجزاء اب بيك اعتباری‌لازم نيايد تعدّد ابوّت . پس جنس و نوع و فصل با خصوصيّات زيديه با اينكه اشياء متعدّده‌اند شیء واحدند باعتبار وجود . و چون متّحد در وجودند حمل درمابين‌آنها ممكن است .

(۱) ن . ل + الموجودات

واما الدّلائل الدّالة على وجود الكلّى الطبيعى فى الجملة [فى الخارج] فليست ممّا يفيد هذا المطلوب (١) على اليقين بل على الاحتمال، مع انّها مذكورة فى الكتب المشهورة مع مايرد عليها، فلهذا وقع الاعراض(٢) عن ايرادها والاشتغال بما يدلّ على اثبات هذا المطلوب بعينه (٣) . فنقول لاشكّ فى ان مبدء الموجودات موجود فلايخ امّا ان يكون حقيقة الوجود اوغيره . لا جائز ان يكون غيره . ضرورة احتياج غيرالوجود فى وجوده الى غيرهوالوجود والاحتياج ينافى الوجوب فتعيّن ان يكون حقيقة الوجود . فان كان مطلقا ثبت المط والّا فان كان متعيّنا يمتنع ان يكون التعيّن داخلا فيه والّا لتركّب الواجب فتعيّن ان يكون خارجاً . فالواجب محض ماهوالوجود والتعيّن صفة عارضة له .

مقصود اين است ، برفرض اينكه بادلّه و براهين ثابت شود كه كلّى طبيعى موجود است درخارج ، ثابت نشود كه وجودهم يكى از كليّات طبيعيّه موجوده است ، بلكه امتناعش رفع شود واثبات موجوديّت وى درخارج محتاج ببرهان مخصوص است. پس از اين جهة شروع كرده دربيان برهان مخصوص باينمطلب . مى‌فرمايد فنقول الى آخره . وحاصل اين برهان اين است كه چون موجودات عالم كه مترائى و مشهودند يا مبرهنٌ عليه ويقينىّ الوجود همه ممكناتند و ممكن درحدّ استواء بين طرفى الوجود والعدم وترجّح احدى المتساويين بنفسه ضرورىّ البطلان . پس لابد محتاجند بيك مبدئى كه مرجّح وجودشان باشد برعدم وآن مرجّح لابد موجود است زيراكه :

ذات نايافته از هستى بخش نتواند كه شود هستى بخش.

پس ثابت شدكه ازبراى موجودات مبدئيست موجود وآن مبدء موجود نتواند ممكن بود بجهة امتناع دور وتسلسل كه لازم امكان وى است . پس بايدآن مبدء واجب الوجود باشد .

---

(١) ن. ل + المطلب (٢) ن. ل + الاعتراض

(٣) ن. ل + يقيناً .

فاذا تمهّد ذلک. خواهیم گفت که: این مبدء یاحقیقت وجوداست یاغیرحقیقت وجود. امّا غیرحقیقت وجود نتواند بود، زیرا که هرچه [غیر] حقیقت وجود است درموجودیّت محتاج بحقیقت‌وجوداست که‌غیروی‌است. پس‌لازم‌آید که واجب‌الوجود درموجودیّت محتاج بغیر باشد و احتیاج واجب الوجود درموجودیّت بسوی غیر محال است. زیراکه احتیاج بغیرملازم با امکان است. پس شقّ ثانی که مبدء موجودات‌غیر حقیقت وجود باشد باطل است. پس متعیّن شد شقّ اوّل که مبدء موجودات حقیقت وجود باشد. ودراین هنگام خواهیم گفت که: یا حقیقت وجود مطلق است یا حقیقت وجود متعیّن. پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت است که حقیقت وجود مطلق واجب الوجود است. واگروجود متعیّن باشد ازدوشق بیرون نیست: یا تعیّن داخل درذات وی‌است، یا خارج. امّا اوّل محال‌است. زیراکه مستلزم ترکّب واجب است وترکّب بالضّرورة مستلزم امکان است، زیراکه هرمرکّبی محتاج‌است بسوی اجزای خود درقوام ووجود وجزء غیرکل است و هرچه محتاج بغیراست ممکن است. پس شقّ اوّل باطل است. پس معیّن شد شقّ ثانی که تعیّن خارج از حقیقت واجب باشد. پس‌حقیقت واجب محض‌حقیقت وجود می‌شود وتعیّن صفتی که عارض او شده باشد.

فان قلت لم لایجوز ان یکون التعیّن عینه. قلت ان‌کان التعیّن بمعنی ما به التعیّن یجوز ان یکون عینه (لکن‌لا) یضرّنا [۱] فانّ ما به تعیّنه اذاکان ذاته ینبغی ان یکون هو فی نفسه غیرمتعیّن.

چون ازتردیدات سابقه معلوم‌شدکه واجب الوجود یا حقیقت وجود مطلق‌است یا وجود متعیّنی که تعیّن خارج ازذات وی باشد. ایرادکرده می‌گوید که: چه ضرر

(۱) ن. ل + ها

دارد که تعیّن عین ذات واجب الوجود باشد واین شقّ غیرازشقوق گذشته است، واز این شقّ لازم آید که حقیقت واجب نفس حقیقت وجود مطلق نباشد و نفس حقیقت وجود متعیّن بتعیّن زاید برذات هم نباشند بلکه حقیقت وجودی باشد متعیّن بتعیّنی که عین ذات وی است . قوله قلت الی آخره . باید دانسته شود که تعیّن بر سه معنی اطلاق می‌شود :

اوّل مفهوم مصدری تعیّن یعنی معیّن بودن شیء و تعیین باین معنی نتواند عین وجود حق بود ، زیرا که مفهومیست اعتباری وامراعتباری عین ذات حق نتواند بود.

دوّم بمعنی تمیز و چون تمیّز منافاتی با کلیّت ندارد ، زیرا که ماهیّات جنسیّهٔ عالیه ممتازند ازیکدیگر بنفس ذواتها البسیطة مثل جوهر و کم وکیف وسایراعراض، که همه اجناس‌عالیه‌اند وممتازند ازیکدیگر بالذّات، وهمچنین انواع مندرجه درتحت جنس واحد ممتازند ازیکدیگر بفصول مانند انسان وفرس و بقروسایرانواع حیوان که ممتازند از یکدیگر بفصول مانند ناطق وساهل و ناحق و این تمیز افادهٔ تشخّص و منع صدق بر کثیرین نکند .

سیم تعیّن بمعنی ما به‌التعیّن واگرچه ظاهر کلمات حکما مابه‌التعیّن را عبارت از عوارض‌مشخّصه دانند مانندکم وکیف ووضع واین وامثال‌ذلک ولیکن‌درنزد محقّقین مابه‌التعیّن عبارت ازخود وجود است وتعیّن باین معنی می‌تواند که عین ذات حق باشد بلکه البتّه چنین باید بود زیراکه وجود که عبارت از مابه‌التعیّن است عین ذات واجب الوجوداست وبه‌بیانیکه مصنّف ذکرمی‌کند مابه‌التعیّن هرگاه عین ذات حق باشد لازم آیدکه ذات حق غیرمتعیّن باشد زیراکه تعیّن را تعیّنی نباشد وچون تعیّن عین ذات حق است پس ذات حق را تعیّنی نباشد .

والّا فتسلسل

زیرا که تعیّن که عبارت از مابه‌التعیّن است هرگاه متعیّن باشد بتعیّن زائد

بذات لابدّ ما به التعين ديگرخواهدكه او عبارت ازتعيّن تعيّن‌است وآنچه درتعيّن اوّل گفته شد دراين تعيّن نيزگفته شود ولازم‌آيد تعيّن ثالثى و درتعيّن ثالث هم همان گفته شود وهكذا الى غيرالنّهايه و چون تسلسل باطل است پس تعيّن را تعيّنى نباشد وذات حق چون عين اين تعيّن است پس اورا هم تعيّنى نباشد . و مقصود همين است كه ذات حق، را تعيّنى نباشد و از عينيّت مابه‌التعيّن نسبت بذات حق كه مقصود عدم تعيّن اوست ثابت شود .

وان كان بمعنى‌الشّخص لايجوزان يكون عينه لانّه‌من‌المعقولات الثانيةالتى‌لايحاذى بها امر فى‌الخارج (۱) . ثم انّه لايخفى‌على من تتبّع معارفهم المبثوثة (۲) فى كتبهم انّ مايحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لايدلّ الّا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينيّة منبسطة على الموجودات الذهنية و الخارجية ليس لها تعيّن خاص يمتنع معه ظهورها مع تعيّن اخر من التعيّنات الالهيّة والخلقية فلامانع انْ يثبت لها تعين يجامع التعينات، كلّها لاينافى شيئاً منها ويكون عين ذاته غيرزائدة عليه(۳) لاذهنا ولا خارجاً .

مراد ازاين تشخص‌همان تعيّن مفهوميست بمعناى مصدرى كه سابقاً اشاره بدان شد و او را ازمعقولات ثانيه دانند . ودرمعقول ثانى دواصطلاح است : اول اصطلاح منطقيين كه عبارت است از « مالا يعقل الا عارضاً لمعقول آخر » يعنى اوّلاً بايد معنايى معقول‌شود چون حيوان مثلاً وبعدازتعقل وى يعنى حصول او درذهن عارض شود او را معقولى ديگر يعنى متّصف شود بصفت ذهنى ديگر مثل جنسيت نسبت بحيوان و

---

(۱) حاشيه + سلمنا انه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هى مقدم على اعتبار كونه تعينا . فالسابق فى‌الاعتبار هواللاحق فى‌الوجرد والمبدائية . فان قلت اللازم لاحق للسابق فلاينفك عنه ، قلت لابأس بعدم الانفكاك فان جميع الاعتبارات الجزئية الالهية الازلية ابدية ولاشك ان مبدأ الحقيقى هوالذات المحض .

(۲) خارج از متن + المثبوتة .

(۳) ن. ل + عليها .

چون این جنسیت تعقّل وی متوقّف و موقوف است بر تعقّل حیوان و ثانویّت دارد درمعقولیّت اورا بمعقول ثانی نامیده‌اند .

دوّم معقول ثانی باصطلاح حکما که مراد از آن چیزیست که خود موجود در خارج نباشد بلکه منتزع ازموجودات خارجیّه باشد و چونکه تا تعقّل شیء نشود از وی چیزی انتزاع نتوان کرد پس این معنای منتزع را ثانویّت درمعقولیّت حاصل‌است ازاین‌جهة اورا معقول ثانی نامیده‌اند مانند مفهوم شیئیت نسبت باشیاء خارجیّه. وبعبارة اخری معقول ثانی باصطلاح منطقیّین چیزی است که ظرف عروض واتّصافش هردو عقل باشد، یعنی شیء متّصف نشود باومگردرعقل چنانکه او هم عارض نشود شیء را مگردرعقل زیراکه عروض موقوف است بروجود معروض وعارض هردو ومعلوم است که این هردو وجودشان درعقل است مانندکلّیت که عارض نشود معروض خود را مگردرعقل بملاحظهٔ کلیت که شیء کلّی درخارج موجود نتواند شد وظاهراست که جنسیت نیز درخارج عارض حیوان نباشد چنانچه حیوان هم متّصف بجنسیّت در خارج نباشد. ومعقول‌ثانی باصطلاح حکما چیزیست که ظرف عروضش عقل باشد اعم ازاینکه ظرف اتّصافش خارج بوده باشد یا عقل وظاهراست که شیئیت عارض نشود اشیاء را مگردرعقل، زیراکه شیئیت موجود نباشد مگردرعقل ولکن ظرف اتّصافش خارج‌است زیراکه حقائق خارجیّه متّصفند درخارج بشیئیت. وبعبارة اخری معقول ثانی باصطلاح منطقیین چیزی است که در خارج نه ما بحذائی داشته باشد و نه منشاء انتزاع بلکه هردودرعقل باشد ومفهوم جنسیّت ظاهراست که درخارج ما بحذائی‌ندارد چنانکه منشاء انتزاع وی هم حیوان درخارج نیست بلکه حیوان عقلی است یعنی‌حیوان تصوّری. ومعقول ثانی باصطلاح حکما چیزی است‌که درخارج ما بحذائی نداشته باشد خواه منشاء انتزاع داشته باشد درخارج یا نداشته باشد مثل مفهوم شیئیت که مابحذائی درخارج ندارد ولیکن منشاء انتزاع دارد.پس‌ازاین بیانات وتغییرعبارات دانسته شدکه معقول ثانی باصطلاح حکما اعمّ است از معقول ثانی باصطلاح منطقیین یعنی معقول

ثانی باصطلاح حکما دوقسم است یک قسم از آن همان معقول ثانی باصطلاح منطقیین است مثل جنسیّت وفصلیّت ونوعیّت وذاتیّت وعرضیّت وکلیّت وجزئیّت وقضیّه وموضوع ومحمول وقیاس وتمثیل واستقراء وسایرموضوعات منطقیّه. وقسم دیگرازآن مفاهیمی است انتزاعیّه که ذکری نباشد از آنها مگر درحکمت مانند شیئیت و وجود وعلیّت ومعلولیّت وتقدم و تاخر «وامثال تلک المفاهیم الانتزاعیّه والامور الاعتباریّة الّتی لایحاذیها امرفی‌الخارج وان کان لها منشاء انتزاع». وهرگاه مراد ازمعقول ثانی‌دانسته شد باید دانسته شود که مراد ازتشخّص دراین مقام که‌ازمعقولات ثانیه شمرده‌شده است ومابحذائی درخارج ندارد معقول ثانی باصطلاح حکماست یعنی قسم دوّم ازآن وظاهر است که تشخّص باین معنی عین ذات واجب الوجود نتواند والّا لازم آید که ذات واجب‌الوجود ازاموراعتباریّه باشد ومابحذائی درخارج نداشته باشد.

وحاصل مطلب این است که اگر مراد ازتشخّص معنای انتزاعی وامراعتباری است بالضروره عین ذات حق نتواند بود. و اگر مراد ما به‌التشخّص والتعیّن است که عبارت ازتعیّن‌خارجی‌استضرری ندارد که‌عین‌واجب‌الوجود باشد فلیتامّل. ومراد از تعیّنات الهیّه تعیّن وجود است بمفاهیم اسماء وصفات که درمقام واحدیّت اُولی است مثل تعین بعلم وقدرت وحیات وامثال ذلک. ومراد ازتعیّنات خلقیّه تعین وجود است بمظاهر اسماء و صفات که عبارت از اعیان ثابته است که واقع است در مقام واحدیّت ثانیه. وحاصل مطلب این است که حقیقت وجود ذاتیست که تمام موجودات خارجا وذهنا متقوّم بدوبند. پس او راست اضافهٔ قیومیّت نسبت بتمام موجودات واحاطهٔ معنویّه و قاهریّت حقیقیّه نسبت به کلّ موجودات واگرمتعیّن بودی بتعیّنی، منافات داشتی با ظهورش بتعیّنات موجودات ومقوّم نتوانستی بود نسبب بآنها، زیراکه این‌تقویم عبارت ازظهور اوست درمرایای الهیّه وخلقیّه واین ظهور بنحو وحدت است نه بنحو کثرت. پس‌لابدّیم از اینکه‌گوئیم که ذاتیست مطلقه یعنی او را تعیّنی منافی با تعیّنات نیست واین‌مطلب منافاتی ندارد باتعیّنی که عین ذات وی باشد ومانع نباشد ازظهورش

باساير تعيّنات چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهد کرد. و بیانش آنکه ذات حق اگرچه وجود مطلق است و دراطلاق مشارك با ماهیّات مطلقه ، لیکن فرقی میان این دو است که باید بدقّت ملتفت شد. و آن این است که ماهیّات مطلقه بملاحظه اطلاقشان اموری باشند مبهمة الذوات که مقیّد بهیچ قیدی نیستند یعنی نه موجودند ونه معدوم و نه عامند ونه خاص وهکذا نسبت بجمیع قیودی که خارج از ذواتشان است پس درنهایت ضعف وقصور ولاشیئیّتند، و این است معنی عبارت حکما که گفته‌اند: «الماهیّة من حیث هی لیست الّا هی ولو سئل بطرفی النقیّض فالجواب السّلب لکل شیء». و بملاحظه همین ابهام و ضعف وقصور ولاتعیّن مجتمع باهمه تعیّنات ومقیّد بجمیع قیودات می‌تواند شد. مانند انسان که بما هو انسان غیر از انسان چیزی نباشد یعنی بملاحظه ذات بحت وماهیّت مطلقه وی نه موجود است نه معدوم و نه عالم است نه جاهل نه کاتب است نه امّی وهکذا و جمع می‌شود با همهٔ تعیّنات چنانچه با وجود موجود است و با عدم معدوم و با علم عالم و با جهل جاهل . وبالجمله با خصوصیّت هرفردی ، عین آن فرد است چنانکه در زید عین زید است و درعمرو عین عمرو وهکذا . و منشاء این اجتماع و اقتران لاشیئیت و ابهام ذات است . و این است معنی قول حکما که گفته‌اند لابشرط یجتمع مع الف شرط .

ولی درحقیقت واجب که عبارت ازوجود مطلق است یا اینکه در کمال اطلاق و ارسال است در نهایت شدّت و قوّت و تعیّن است ، زیرا که حقیقت وجود ، وجود از او مسلوب نخواهد بود بجهة آنکه اوعین خارجیّت و صرف تحقّق است وذات خارجیّه بلاتعیّن متصوّر نباشد وازاین‌جهة گفته‌اند: «الشّیء مالم یتشخّص لم یوجد». پس حقیقت وجود درعین اطلاق ولاتعیّن متعیّن است ولی بدونظر در او می‌توان نگریست یکی از جهة ارسال واطلاق که ازاین‌جهة مجتمع با جمیع تعیّنات است و باین اعتبار اورا هویّت ساریه گویند «لسریانه فی کلّ الاشیاء سریانا مجهول الکنه» . ویکی باعتبار تعیّن که باین‌اعتبار اورا وجود بشرط لا ومقام احدیّت گویند. وباید دانسته شود که ماهیّات مطلقه محتاجند بتعیّناتی که خارج ازذاتشان است که بانضمام بدانها متعیّن شوند ولی حقیقت حق بنفس ذات خود متعیّن است زیرا که او صرف وجود است و بملاحظه صرافت غیری با او

ملحوظ نباشد و الّا ازصرافت منخلع شود پس درعین صرافت چون هویّت خارجیه است وخارجیّت بدون تعیّن محال است پس تعیّن عین ذات وی باشد. و بعدازآنکه دانسته شدکه متعیّن عین مطلق است بلکه تعیّن عین اطلاق وی است و فرق بلحاظ است دانسته شودکه این تعیّن منافات با سایر تعیّنات ندارد بلکه درعین اطلاق ذات ساری درکلّ متعیّنات‌است، وازاینجا معلوم شودکه ذات حق مبائن با اشیاء نیست به بینونت عزلی بلکه بینونتش بینونت صفتی استکه او مطلق است و اینها متعیّن و فرق باطلاق وتعین‌است. «فهوداخل فی‌الاشیاء لابالممازجة وخارج‌عن‌الاشیاء لابالمزایلة». بلکه اگرتعیّن ازنظرمکاشف محو شود بجز ذات حق‌چیزی مشاهده نشود.

تو خود حجاب خودی حافظ ازمیان برخیز.

اذا تصوّره العقل بهذا التعیّن امتنع عن فرضه مشترکا بین‌کثیرین اشتراك الکلّی بین الجزئیات.

اگرچه ازبیانات سابقه این مطلب ظاهرشد بکمال ظهور لیکن توضیحا می‌گوئیم که‌کلّی باصطلاح منطقیین‌که امریست مشترك بین‌کثیرین و صادق برآنها بحمل مواطاة برحقیقت واجب الوجود صدق نکند، زیراکه‌کلیّت باین معنی ازاحکام مفاهیم است که صاحب افرادی باشند خارجیّه که‌بحسب مفهوم مغایر با افراد باشند وبحسب خارج متّحد وحقیقت وجود نه چنین‌است، زیرا که چنانچه دانسته شد حقیقتی است عینیّه وهویّتی است خارجیّه و امری شخصی وشخصیّت منافی باکلیّت و اشتراك بین‌کثیرین است مگراینکه‌کلیّت را باصطلاح عرفا اعتبارکنیم‌که بمعنی سعه و انبساط و احاطه واتساع است. که درین صورت برحقیقت وجود صادق‌آید: زیرا که حقیقت وجود حقیقتی است دارای‌کل حقایق وهیچ وجودی وهیچ کمال وجودی را فاقد نیست،چرا که تامّ است. وتمام وجودات وکمالات‌آنها فایزازقبل اوست، زیراکه فوق‌التمام‌است، چنانچه مفصّلاً بیان خواهد شد.

لا عن تحوله فی الصور الکثیرة ، فی المظاهر الغیر المتناهیة علماً و عینا [1] و شهادة بحسب النسب المختلفة [2] والاعتبارات المتغایرة .

بدانکه حقیقت وجود چونکه عبارت است از وجود صرف که غیر از حقیقت وجودیه ملحوظ نباشد، و « صرف الشیء لایتثنّی ولایتکرّر» است . پس ثانی از برای وی باقی نماند . پس حقیقت وجود منحصراست در ذات قائمه بالذات . واین حقیقت وجود با بساطت ذات دارای کل وجودات است ؛ زیرا که اگر فاقد وجودی بودی هرآینه صرف نبودی ؛ زیرا که با عدم مخالطة یافتی . پس صرافت ذات مقتضی استجماع جمیع وجودات وکمالات است ولی درعین این وجدان هیچ مفهومی وحدّی براو صادق نیاید، زیراکه حدود ومعانی همه از یکدیگر ممتاز ومتمانعند وبرذات صرفه که بهیچ وجهی ازوجوه تمیز وتکثّری در او ملحوظ نیست بلکه حقیقتی است بسیطه فی غایة البساطة صادق نیاید پس هیچ مفهومی براو صدق نکند حتّی مفهوم وجود واحدیّت وعلم وقدرت وسایر صفات. وبعدازآنکه این حقیقت ظهور کند از برای خود و مشاهده نماید کمالات خویش را واین تجلّی وظهوررا فیض اقدس نامند، جمیع اسماء وصفات صادق آید. ودر این مقام اورا عالم وقادر وموجود وواحد توان گفت. واین مقام را واحدیّت اولی گویند، که ظهور ذات است از برای ذات به کمالات وصفات. واز برای این اسماء مظاهر وآثاریست معقوله که آنها را اعیان ثابته نامند واین تجلّی وظهور بترتیب است یعنی اوّلا ظهور ذات است بجمیع کمالات که دراین هنگام موسوم شود باسم الله که « هواسم الذّات المستجمعة لجمیع صفات الکمال». وبعدازاین ظهور بسایر کمالات است الاعمّ فالاعمّ یعنی هر کدام اکثر حیطه باشند مقدّمند برآنکه اقلّ حیطة است. و دراین تجلّی مرآتی درکار نباشد

(۱) خارج ازمتن + غیباً. بنظر می‌رسد که جزء متن باشد ، زیرا مقابل « شهادة » است که در متن آمده.

(۲) خارج ازمتن + المتخالفة.

بلکه خود مرآت خود است و بذاته متجلّی است از برای خویش بمقتضای حبّ ذاتی زیراکه حبّ هرچیزی مرذات خویش را بدیهی است وازاین‌جهة وارد است درحدیث قدسی که «کنت کنزا مخفیّا فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف». اگرچه‌این‌مقام مقام خلق نیست بلکه‌ازمراتب وجوب وجوداست ولی دراین حکم مشارکند وبمقتضای همین حب اقتضاکند ذات حق که مشاهده کند خویش را در مرایای اعیان ثابته بهمان ترتیب که بلامرآة مشاهده کرده بود یعنی آن اسمی که در تجلّی اوّل که فیض اقدسش می‌گفتند اوّلا مشاهده شده بود که آن الله است عین ثابتی که لازم وی‌است. دراین مقام که‌آن‌را واحدیّت ثانیه‌گویند بفیض مقدّس اوّلا مرآت ذات حق شود وکذا فی‌البواقی وتمام خلق عبارت ازاین ظهورات حق است که درمرایای اعیان ثابته است پس معلوم شد که‌آن تعیّنی که عین ذات حق بود منافی با ظهوروتحوّل وتجلّی ذات حق درمراتب علمیّه‌که مقام واحدیّت است و در مراتب عینیّه‌که مقام خلق است بلکه ظهورش در اذهان که او را وجود ذهنی وظلّی‌گویند ندارد و نسب مختلفه و اعتبارات متغایره عبارت از این ظهورات است که تماما اضافات اشراقیه‌اند «تحقّق بذلک وکن من الرّاسخین».

و اعتبر ذلک بالنّفس النّاطقة السّاریة فی اقطار البدن و حواسّها الظّاهرة وقویها الباطنة.

مقام مقتضی بسطی است درکلام دربیان حقیقت نفس وکیفیت نشو او ازبدن و بیان تعلّقش ببدن و بودن بدن و قوای وی ظلّ از برای نفس. وتحقیقش این است که چون طبیعت جسم بما هو جسم قابل انقسام است و انقلاب ونتوان‌گفت که بعد از انقسام و انقلاب بعینه باقی است کما قبل الانقسام و الانقلاب و نتوان‌گفت که بالکلیّه معدوم شده و جسم دیگرازکتم عدم بوجود آمده بلکه لابد از جسم سابق چیزی باقی است وچیزی معدوم که‌درثانی‌الحال چیزدیگر بجای‌اوموجود شده پس‌آن باقی فی‌الحالین را هیولای اولی ومادّة الموادّ نامند دراصطلاح حکما وآن شیء معدوم و موجود جدید را صورت خوانند.

وایضا جسم فی حدّ ذاته امری است بالفعل و بالقوّه اموری دیگر که در ازمنه متلاحقه بحسب اسباب ومعدّات موجود خواهد شد. و بالضّرور فعلیّه عین قوّه نتواند بود زیرا که قوّه مستلزم ناداری است و فعلیّت مستلزم دارائی ونا داری عین دارائی نتواند بود . وبعبارة اخری فقدان عین وجدان نباشد .

و توضیحش آنکه جسمی مثلا چون آب بالفعل آب است و بالقوّه هوا پس در حال مائیّت بالضّروره هوا نباشد بلکه دارای قوّه هوائیّت است که اگر اسبابش فراهم آید بالفعل هوا خواهد شد .

واز این بیانات معلوم شد که جسم صاحب دو جزء است یکی مابه‌الجسم بالقوّه و یکی مابه‌الجسم بالفعل که اوّل را هیولاّی اوّل نامند و ثانی را صورت جسمیّه و باید دانسته شود که فعلیّت هیولی بقویّت ذات اوست یعنی قویّت متجوهره است چنانچه صورت، نفس اتّصال جوهری است . واین دوجزء اگرچه ازاجزای حقیقیّهٔ خارجیّهٔ جسمند ولیکن متباین دروضع نیستند یعنی اشارهٔ حسیّه بسوی احدهما عین اشاره بسوی دیگریست و اگرچه صورت را حالّ گویند و هیولی را محلّ و این حلول را حلول سریانی. یعنی درهرجزئی ازاجزای محل جزئی از حال موجود است ولی بعد از تحقیق وتدقیق نظرمعلوم شود که هیولی که عبارت است از قابلیّت صور اگرچه درحدّ ذات قوّهٔ محضه‌است ولی بهیچوجه ودرهیچوقت خالی از فعلیّت صوریّه نباشد یعنی مابینشان تلازم و عدم انفکاك است و ترکیب وی با صورت درنزد محقّقین ترکیب اتّحادی است نه انضمامی .

وبیانش این است که درحقیقت هیولی ظلّ صورت است ومتقوّم بدوست مثل تقوّم ظل بذی ظل وعکس بعاکس . و این است معنی قول حکما که گفته‌اند صورت شریك علّت است ازبرای هیولی زیرا که صورت علّت ما به است هیولی را نه ما منه بلکه ما منه از برای وی عقل مفارق از مادّه است که بصورت هیولی را ایجاد کرده و معنی این ایجاد بدینطورصورت یابد که هیولی که قابلیّت جمیع صوراست وکأنّه مرکّب

ازقوّه‌های غیرمتناهیه‌است بحسب تصرّف وهم که‌ازاوانتزاع کند قوای متعدّده را باآنکه یکث قوّهٔ بسیطه پیش‌نیست یکی ازقوای او زایل شود باین معنی که مبدّل بصورت‌گردد زیراکه قویّت و قابلیّت با فعلیّت جمع نگردد . پس آن هیولی در حقیقت منقلب بصورت‌گشته ولی درضمن‌این‌صورت چون سایرقوی باقی است بازهم دارای هیولاست که این‌هیولی تبع وظلّ این است وباهیولای سابقه شخصا مغایرند اگرچه نوعا متّحدند وهرگاه قوّهٔ دیگری از آن هیولی زایل‌گردد بحصول صورتی ، باید دانسته شودکه این صورت ثانیه‌طاری برصورت سابقه نگشته‌که انضمام صورتی شده باشد بسوی صورتی، یا هیولی خلع صورتی کرده باشد ، بلبس صورتی بلکه بنحو استکمال است یعنی چنانچه هیولی قوّهٔ محض ونقصان صرف بود بواسطه حصول صورت سابقه کمالی یافت ، زیرا که فعلیّت نسبت بقوّه‌کمال است نسبت بنقص . ولی چون این صورت کمالیّه صاحب قوّه‌هاست هنوزدرحدّ نقصان است وبصورمتلاحقه ازنقصان حرکت می‌کند بسوی کمال یعنی عین این ناقص کامل می‌شود بنحو بساطت نه بنحو ترکیب یا خلع ولبس . ومعنی این‌کلام این‌است‌که صورت لاحقه بابساطت ذات صاحب‌آثاری است زاید برآثار صورت سابقه و زیادتی‌آثار دالّ برقوّت و شدّت و کمال شیء است همچنین درجه بعد درجه ترقیّات از برای هیولی حاصل است . بدین ترتیب که اوّل هیولی مصوّر شود بصورعنصریّه و بعدازآن بصور جمادیّهٔ معدنیّه و بعدازآن بصور نباتیّه نامیه وبعدازآن بصورحیوانیّه وبعدازآن بصورانسانیه . ومعلوم‌است‌که درجمیع این مراتب هرمرتبهٔ لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است نه بطوریکه صاحب اجزائی‌باشد که یکث جزء اوازمرتبه سابقه ویکث جزء ازمرتبهٔ لاحقه باشد بلکه بوحدتها کلّ اشیاء مادون خود است . چنانچه انسان‌که حقیقت وی نفس ناطقه اوست . زیرا که شیئیت شیء بصورت است نه بمادّه چنانچه از بیانات سابقه معلوم شد ، زیراکه شیئیت شیء بفعلیّت‌آن شیء است نه‌بقویّت وی . مثلاً نطفهٔ انسان‌که بالقوّه انسان است حقیقهً انسان نباشد بلکه وقتی انسان باشدکه صورت انسانیّت‌که عبارت ازنفس ناطقه است

دراوبالفعل باشد . پس این حقیقت انسانیّه بایستی دارای مراتب مادون خود از حیوانیّت ونباتیت وجمادیت وعنصریت وهیولویّت کلاً بوده باشد باآنکه حقیقتی است بسیطه . ودانسته شد که هر مرتبهٔ سابقه ظلّ مرتبهٔ لاحقه است ومثل نفس انسانیّه نسبت بمراتب مادون وی مثل شخص است نسبت بمرایای متقابلهٔ متعاکسه که بترتیب در همهٔ آنها ظهور نماید [یعنی اولا مثلاً [1] ظهور نماید] درمرآتی اخضر وبتوسط آن اخضر دراصفر و بتوسط هردو در ازرق وهکذا . وظاهر است که هریک از ظهورات وی را حکمی علیحده بحسب الوان مخصوصه غیر ازحکم دیگری بوده باشد . واز اینجهة است که این مراتب ظهورات نفس باختلاف نشأت صاحب احکام متخالفه اند که مرتبهٔ از او را هیولی گوئیم ومرتبهٔ را صورت عنصریّه ومرتبهٔ را صورت جمادیّه ومرتبهٔ را صورت نباتیّه و مرتبهٔ را صورت حیوانیّه و مرتبهٔ را صورت انسانیّه . و چون نیک نظر کنیم درجمیع این مراتب غیرازنفس چیزیرا مشاهده نکنیم .

هرلحظه بشکلی بت عیّار برآمد دل برد و نهان شد ـ

وازاین جهة حقیقت نفس برجاهلین وی مخفی است چنانچه درآن مرایای ملوّنه بالوان مختلفه غیرازآن شخص چیزی مترائی نشود و بحسب الوان مرایا حقیقت آن شخص از رائی مستور ماند . و از این جهة است که جمیع افعالیکه ازمراتب وجود انسانی بحسب خصوصیّت هرمرتبه ظاهرشود حقیقةً نسبت بنفس داده شود . چنانچه گوئی من رفتم ومن آمدم ومن خوردم و من شنیدم و من گفتم و من فهمیدم . با اینکه رفتن وآمدن از لوازم نشأ جسمیّت است وفهمیدن ازلوازم نشاء انسانیت وهکذا .

وازاین بیانات معلوم شد که بدن وقوای وی ظلّ وظهورنفس است ونفس است که متجلّی ومترائی وظاهردرمجالی ومرایا ومظاهراست . وهرگاه حقیقت این مطلب را دریافتی این را مرقاة معرفت باری توانی نمود که همچنانکه نفس ظاهر است در جمیع مراتب مادون خود و متحوّل در این احوال بدون بینونت عُزلی حق جلّ وعلا

---

(١) آنچه مابین قلاب است در حاشیه آمده است .

متجلّی وظاهراست در تمام موجودات بدون اثنینیّت و تباین عزلی. « فافهم هذا وکن الشّاکرین » .

(بل بالنّفس النّاطقة) الکمالیّة فانّها اذا تحقّقت بمظهریّة الاسم الجامع.

باتّفاق اهل عرفان، الله اسم جامع است و دارا ومحیط برکلّ اسماءاست چنانچه سایر اسماء درتحت حیطه او ، و جهات و شئون اویند وهراسمی چون اقتضای مظهری می کند وطالب مرآتی است که دراو جلوه نماید چنانچه اسم رحمن که جامع اسماء کلیّه است بنحو اجمال وبساطت مظهراو عقل اوّل است که دارای کلّ مظاهر اسماءاست بنحو اجمال و کلیّت. وبعد از آن اسم رحیم که مظهراونفس کلیّه است که دارای کل مظاهر اسماء است بنحو کلیّت وتفصیل . وهکذا هراسمی را مظهری است خاص ، مناسب با وی که درآن مظهرجلوه وظهور دارد و خود اسم بمنزلهٔ روح است وآن مظهر بمنزلهٔ بدن . وبعبارة اخری او ربّ است وآن مظهر مربوب . پس تمام اسماء را مظهری لازم است الّا ممتنعات را .

ممتنع بردومعنی اطلاق شود یکی ممتنعات فرضیّه که عینی و حقیقتی ندارند مثل شریک باری چنانچه محی الدّین فرماید: «لفظ ظهر تحته العدم المحض ». و فی الحقیقة از ترکیبات و تصرّفات متخیّله است که پس ازتصوّر باری و شریک در ممکنات ترکیب کرده واورا شریک باری نامیده .

و یکی دیگر اسمائی که طالب غیب مطلقند وفرار وتأبّی از ظهور درعالم شهادت دارند . پس اینهارا عین ثابت وحقیقتی هست ومراد از ممتنعاتی که مظهر ندارند ومذکور شد این قسم ثانی است .

وازجمله اسمائی که طالب مظهر است اسم جامع است که الله عبارت ازاوست چنانچه گفته شد ومظهراو انسان کامل است .

وباید دانسته شود که نفس ناطقه در بدو فطرت قوّهٔ محضه است و از این جهة اورا در این مرتبه بلسان حکما عقل هیولانی نامند بجهة تشبیه بهیولای اولی دراینکه

همچنانکه هیولای اولی قوّهٔ محضه وخالی از جمیع صورت است ، نفس ناطقه هم دراین مرتبه خالی از جمیع صورعلمیّه است، و فعلیّت وی بواسطه صور علمیّه است . وهمچنانکه حقیقت اشیاء مادیّه بصور آنهاست نه بمواد، چنانچه گفته‌اند : شیئیت شیء بصورت است نه بماده ، همچنین حقیقت نفس ناطقه بصور علمیّه است . پس نفس ناطقه نباشد مگرصورمعقوله . ولی نفس ناطقه را دوقوّه است : یکی را قوّهٔ نظریّه ودیگر یرا قوّهٔ عملیّه نامند . وپس از حصول صورمعقوله نفس بحدّ کمال رسیده است درقوّهٔ نظریّه. و کمال وی بطور اطلاق موقوف است برتکمیل قوّهٔ عملیّه نیز بتهذیب ظاهر و باطن چنانچه سابقا اشاره بدان شد . و این نفس ناطقه کامله با اینکه در بدو فطرت مظهر جامع است ، جمیع اسماء دراو بالفعل ظهورندارد . ولی بالقوّه مظهریّت جامعه در او متحقّق است وپس‌ازخروج ازقوّه بسوی فعل ، جمیع آثاریکه بر الله مترتّب است بطور اصالت براومترتّب شود ، نیزبطور ظلیّت وتبعیّت . چنانچه درحدیث قدسی فرماید: عبدی اطعنی حتّی اجعلک مثلی اه» . پس نفس را دراین مقام مظهریّت است ازبرای صفت خـلّاقیّت وهرگونه تصرّفی که بخواهد دروجود کند می‌تواند مثل استنطاق حصی ونظایر وی ازمعجزات .

و بجهة تقریب و تصویر مطلب گوئیم که نفس ناقصه را با کمال نقص و قصوری که هست اقتداراست براینکه در مرتبهٔ عاقله معنای کلّی را تصوّر نموده وی را تنزّل داده در مقام واهمهٔ معنای جزئی گرداند و از آنجا تنزّل داده در خیال صورت جزئی پوشاند ، وازآنجا تنزّل داده درحسّ مشترك مشهودگرداند ، وازآنجا تنزل داده درصورت لفظیّه موجودگرداند . پس‌معلوم شدکه بدین ترتیب نفس‌را قدرت برایجاد شيء درخارج حاصل است . « ولقد علمتم النشاة الاولیٰ فلولا تذکّرون » .

ای ولقدعلمتموا النشاة الاولیٰ الالهیّة الربّانیّة الخلاقیّة فی انفسکم بالعلم البسیط الاجمالی الافرادی فلولا تذکّرون حتّیٰ تعلموها بالعلم الترکیبیّ التّفصیلیّ لکی ترتقوا الیٰ معارج الایمان والیقین .

پس چه استبعاد است که نفس را از استکمال بدین ترتیب اقتدار برایجاد اشیاء درخارج بوده باشد چنانچه ازحضرت رضا سلام‌الله علیه حکایت شیرشادروان ماثور ومشهود است .

کان التّروص (۱) من بعض حقائقها الـّلازمة فیظهر فی صور کثیرة من غیر تقیّد و انحصار فتصدق تلک الصـّور علیها و تتصادق لاتـّحاد عینها کما تتعدد لاختلاف صورها .

از بیانات سابقه معلوم شد که نسبت بدن بسوی نفس نسبت عکس است بسوی عاکس وبعدازاستکمال نفس ظهورعکس بسته باقتدار اوست وقبض و بسطش بدست اوست چنانچه هرگاه شخصی بخواهد مواجه با مرآتی شود که دراو ظهور نماید باختیار اوست وهرگاه بخواهد ظاهرنباشد روی ازآن مرآة بگرداند و حالت اولی را بسط و ثانیه را قبض نامند . همچنین نفس هرگاه بخواهد که درعالم ملک و شهادت ظهوری داشته باشد بدن را افاضه نماید . وهرگاه نخواهد ننماید . واین عبارت از قبض و بسط اوست . همچنانکه یک شخص می‌تواند درمرایای متکثّره ظهورنماید همچنین نفس ناطقه هم می‌تواند درابدان متکثّره جلوه نماید . پس این صور متکثّره صادقند برآن نفس ناطقه و بریکدیگربجهة اتّحاد درحقیقتی که دارند ومتعدّدند بجهة اختلاف درصورتیکه دارند . وازفروع این مسئله است مسئله طی الارض که نفس کامله می‌تواند ظهور بدنی خود را درمکانی از امکنه قبض نموده و درمکانی دیگر ـ سواء کان قریبا ام بعیدا ـ بسط نماید وظاهر است که این قبض و بسط را زمانی متخلّل نباشدیعنی زمانی فیمابینش نباشد .

ولذا قیل فی ادریس علیه السلام انّه هو الیاس المرسل الی بعلبک لا بمعنی انّ العین خلع الصـّورة الادریسیـّة ولبست الصّورة الالیاسیـّة و الّا کان قولاً بالتّناسخ بل بمعنی انّ هویـّة ادریس مع کونها قائمة فی أنیـّته و صورته فی السّماء الرّابعة ، ظهرت

---

(۱) اکتروجن (حاشیه). التروض (تصحیح قیاسی)

وتعيّنت فى انيّة الياس الباقى [الى[1]] الان فتكون من حيث العين والحقيقة واحدا ومن حيث التعيّن الصورى اثنين .

بيانش این است که نفس از بدن گسسته هرگاه ثانیا ببدنی پیوندد آنرا تناسخ نامند وتناسخ‌را ببراهین‌قطعیّه ابطال کرده‌اند . وازجمله براهین یکی این است که‌ترقیات نفس دراین نشأ بطور استکمال است و خروج ازقوّه بسوی فعل ، چنانچه مفصّلا بیان شد . وازاین جهة گفته‌اندکون درترقّی است پس عین نطفهٔ انسانیّت پس ازترقیّات نفس‌ناطقه گشته . وچون هرمرتبه لاحقه دارای مرتبهٔ سابقه است بنحوظلیّت ، ومعلوم است که نسبت ظل وذی ظل به بینونت و مغایرت مطلقه نیست ، بلکه متّحدند بضرب من‌الاتّحاد . واز این جهة است که جمیع افعال وآثاریکه از مراتب مادون نفس مجرّده بروزوظهور می کند حقیقةً منسوب بسوی نفس‌است . پس‌نفس دارای مرتبهٔ جمادیّت ونباتیّت وحیوانیّت وانسانیّت است بوحدتها . امّا این دارائیت بردو نحو است : یکی بحسب مراتب ویکی درمقام اعلی . امّا بحسب مراتب دارای هرمرتبه ایست بعین همان مرتبه بدون کمال و نقصان . وامّا بحسب مقام اعلی دارای تمام مراتب است بنحو اعلی واشرف ؛ زیرا که معطی شیء فاقدآن شیء نتواند بود . پس نفس مع بساطتها ووحدتها بحسب مقامها الاعلی بعین‌ذات خویش‌دارای کلّ مراتب مادون است . ودراین‌ترقیّات درقوس صعود و عروج است . و معلوم است که نفس مستکمله که قوای او بفعلیّت منجرّ شده و واقع درقوس صعود است ثانیاً تنزّل بسوی عالم ادنی وقویّت بروی محال است . ونفس در قوس نزول اگرچه با این‌نفس صعودی بوجهی متّحدند ولی چون از فعلیّت بسوی نقصان متحرّك است که ازلوازم تجلیّات الهیّه است لابدّ است از نزول بسوی ادنی المراتب که هیولای اولی است و نزول بسوی قویّت غیر از نزول پس از فعلیّت است ازاین جهة است که اوّل جایزاست وثانی محال . چنانچه محی‌الدّین عربی قدّس سرّه درمثال نزولی و صعودی می‌گوید : اوّل مسمّی است بغیب امکانی و ثانی

(١) آنچه در قلاب است در حاشیه آمده.

مسمّی است بغیب محالی . بجهة آنکه آنچه درمثال نزولی است تنزّل بسوی عالم جسمانی ممکن است از برای او . بخلاف مثال صعودی که رجوع آنچه در اوست بسوی عالم جسمانی محال است . وسرّش همین است که امریکه از قوّه به فعلیّت رسید فعلیّت از او سلب نشود ، و ثانیاً قوّه نگردد . و از این مطلب تعبیر کنند عرفا باینکه « لاتکرار فی التجلّی » . گرچه این عبارت غیر ازاین مطلب را هم شامل است . پس اینکه گویند عین ادریس است بنحو تناسخ نباشد . که ادریس انیّت و وجود خود را خلع نموده بتعیّن الیاسی درآید . بلکه با اینکه حافظ مقام خود است و متعیّن بتعیّن خویش در این نشأه جلوه وظهور نماید . وآن جلوه وظهور لازم نیست مشابه باآن صورت اوّلیهٔ ادریسیهٔ باشد . بلکه بهرصورتیکه بخواهد می‌تواند درآید . و این تجلّی و ظهور را اظلال نامند. پس بحسب عین وحقیقت الیاس وادریس یک حقیقت باشند وازحیث تعیّن صوری مختلف واثنین .

کجبرئیل ومیکائیل وعزرائیل یظهرون فی الان الواحد فی مائه الف مکانٍ بصور شتّی کلها قائمة بهم . وکذلک ارواح الکمل کما یروی عن قضیب البان الموصلی «رحمه‌الله» انّه کانَ تری فی زمان واحد فی مجالس متعددة مشتغلاً فی « کلٍّ منها بامر غیر ما » فی الآخر. ولمّا لم یسع هذا الحدیث اوهام المتوغلین(۱) فی الزمان والمکان تلقّوه بالرّد والعناد ، وحکموا علیه بالبطلان والفساد . وامّا الذین مُنحوا التوفیق بالنّجاة من هذا المضیق ، فلمّا راوه متعالیات عن الزمان والمکان ، علموا انّ نسبة جمیع الازمنة والامکنة الیه نسبة واحدة متساویة فجوزوا ظهوره فی کل زمان وکل مکان بایّ شأن شاء و بایّ صورة اراد.

تمثیل اذا انطبعت صورة واحدة جزئیة فی مرایا متکثّرة متعددة مختلفة بالکبر والصغر والطول والقصر والاستواء والانحناء والتّحدیب والتقعیر وغیر ذلک من الاختلافات ، فلاشکّ انّها تکثّر المرایا واختلف انطباعاتها بحسب اختلافاتها وانّ هذا التکثّر غیر قادحٍ فی وحدتها . والظهور بحسب کل واحدة من تلک المرایا غیر مانع لها ان یظهر

(۱) خارج ازمتن + سطمورة .

بحسب سائرها ، فالواحد الحق سبحانه ولله (۱) المثل الاعلى بمنزلة الصّورة الواحدة والماهيّات بمنزلة المرايا المتكثّرة المختلفة(۲) باستعداداتها ، فهو سبحانه فى كلّ عين عين بحسبها من غير تكثّر و تغيّر فى ذاته المقدسة ومن غير ان يمنعه الظّهور باحكام بعضها عن الظّهور باحكام سائرها كما عرفته فى المثال المذكور فى حدته تعالى .

باید دانسته شود که جبرئیل حقیقتی است کلیّه ، یعنی موجوداست بوجود سعهٔ انبساطی که درلسان حکماء تعبیر کنند ازاو بعقل فعّال وعقل فعال عقلی است محیط و کلی و متصرّف درعوالم مادون خود که ازآنجمله تمام عالم ناسوت وجسمانیست وازآنجا که معطی شيء فاقد شيء نیست دارای کلّ اشیاء مادون خوداست ، بلکه او بمنزلهٔ روح است واین اشیاء بمنزلهٔ بدن وهمهٔ این موجودات مادون ظهورات وتجلیّات واظلال و انوار اویند و او راست اقتدار براینکه بهرصورتیکه بخواهد ظهور وجلوه نماید بحسب مناسباتیکه درمقامات مخصوصه متحقّق شود چنانچه کرارا بصورت دحیهٔ کلبی ظاهر و متصوّر شده ازبرای پیغمبرما صلّی الله علیه وآله ووی حامل اسرار وعلوم است که القا می کند بصور الفاظ بسوی انبیاء و یا القا می کند بصور معنویّه در قلوب اولیاء و سایر ارباب عقول ، ومیکائیل ایضا ملکی است مانند جبرئیل متحقّق بهمان حقیقت کلیه که حامل ارزاق خلائق است و هرحقّی را بذی حق میرساند . وعزرائیل ملکی است که قابض ارواح است .

وتحقیق این است که حقائق این املاك همان عقول مجرّده است که حکما قائلند ، یا ظهورات الهیّه که عرفا گویند . وچون فیوضات الهیّه بعضی ازآنها بلا توسّط واسطة بقابلیّات وقوابل می‌رسد و این عبارتست ازآن وجه خاصی که هریک ازموجودات را نسبت بحق ثابت و موجود است چنانچه در این روایت اشاره بدان شده که «لی مع الله وقت لایسعنی فیه نبیّ مرسل ولا ملک مقرّب» وازاین قبیل است احادیث قدسیّه یعنی بلاتوسّط ملک فائض برقلب پیغمبر صلّی الله علیه وآله شده و بعض فیوضات الله را

(۱) خارج ازمتن + له

(۲) خارج ازمتن + فی

لابدّ است از واسطه که بتوسّط وی ازحق بخلق رسیده مستفیض گردند وازآن وسائط درلسان شرع بملائکه تعبیر شده و چون فیوضات الهیّه برحسب قوابل مختلفه ، مختلفه است ، پس واسطه هرفیضی دون دیگری است و از این جهة ازهریک ازآن وسائط باسمی غیراسم دیگری تعبیر کنند چون جبرئیل و میکائیل و عزرائیل وامثال اینها . وگاه باشد ازیک ملک باسماء متعدّده ، بعبارات مختلفه‌تعبیر کنند ، چنانچه عقل اول‌را گاهی بروح وگاهی بنوروگاهی بلوح وگاهی بقلم وگاهی بامّ الکتاب تعبیر کرده‌اند.

لمّا کان الواجب تعالی عند جمهور المتکلّمین حقیقة موجودة بوجود خاصّ وعند شیخهم [1] والحکماء وجوداخاصا احتاجوا فی اثبات وحدانیّته و نفی الشّریک عنه الی حجج و براهین ، کما اوردوها فی کتبهم . وامّا الصّوفیّة القائلون بوحدة الوجود . فلمّا ظهرعندهم انّ حقیقة الواجب [تعالی] هوالوجود المطلق لم یحتاجوا الی اقامة الدّلیل علی توحیده ونفی‌الشریک عنه فانّه لایمکن ان یتوهّم اثنینیّة ولاتعدّد من غیر ان یعتبر فیه تعیّن‌وتقیّد ، فکلّ ما یشاهد ویتخیّل اویتعقّل من‌المتعدّد فهوالموجود اوالوجودالاضافی لا المطلق نعم یقابله العدم و «هولیس» بشیء .

مذهب حکمای اشراقیّین و متکلّمین درحقیقت واجب‌الوجوداین‌است که ویرا ماهیّتی است مجهول الکنه چنانچه ممکنات را ماهیّاتیست معلومه. پس درنزد این دو طائفه وجود واجب الوجود زاید است برماهیّت وی مانند ممکنات وفرق واجب با ممکن‌اینست که وجود واجب مقتضای ذات اوست ووجود ممکن مقتضای ذاتش‌نیست بلکه مقتضای‌غیراست که مبدء وعلّت اوست وچون تخلّف مابالذّات محال است پس وجود ازبرای ماهیّتش واجب و ضروریّ الثّبوت است. ولیکن خیلی غریب است که با وجوداینکه بالاتّفاق گویند ماهیّت من حیث هی قبل الوجود لاشیء محض است و محال است ویرا طلبی و اقتضائی بوده باشد پس چگونه می‌تواند وجود واجب الوجود مقتضای ماهیّتش باشد. «اللّهم الّا ان یقال» که مرادشان از وجود مفهوم عامّ بدیهی

---

۱ - خارج ازمتن + الاشعری.

است که ازاو انتزاع شده حمل براو می‌شود. وماهیّت باعتبار کونها فی‌الخارج که تعبیر از او بهویّت کنند مقتضی حمل این وجود باشد بروی.

ودرنزد حکمای مشّائین وصوفیّه حقیقت واجب وجود محض است بلاماهیّت یعنی‌فرد وحقیقت وجودبمفهوم عامّ بدیهی وحصص‌وی. وفرق مابین مشّائین وصوفیّه این است که مشّائین افراد وجود را حقایق متباینه بالذّات می‌دانند و بنابراین حقیقت واجب فردی از افراد وجود خواهد بود که مباین است با سایرافراد بالذّات، ووی وجودیست قائم بالذّات مستغنی از علّت و از این جهة است که اورا واجب الوجود می‌گویند بخلاف وجودات ممکنه که قائم بغیرند و محتاج بعلّت که اگرعلّتی نباشد آنها معدوم باشند. وصوفیّه افراد وجود درنزدآنها حقائق متبائنه نباشند بلکه تماما از سنخ واحد واصل فاردند وفرق میانه واجب وممکن این است که وجود واجب اصل است و وجودات ممکنه‌فروعات، پس حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق باشد. وعندالتّحقیق وجود را درنزد این طایفه یک فرد بیشتر نباشد و همان حقیقت واجب است و باقی وجودات اظلال وعکوس ونمایشات وحکایات وظهورات وی باشند نه حقائق متاصّله چنانچه توضیح خواهد شد. و چونکه در نزد اشراقیّین و متکلّمین حقیقت واجب ماهیّتی از ماهیّات است و ماهیّت فی حدّ ذاتها ابای از تکثّر افراد ندارد پس تعدّد واجب متصوّر باشد و از این جهة دراثبات وحدت وی محتاج بسوی دلیل و برهانند. و همچنین درنزد مشّائین چون حقیقت واجب وجود خاصّ‌وفردی ازافراد وجود مطلق است وافراد وجود متباین ازیکدیگر پس‌حقیقت واجب ابای ازتعدّد ندارد یعنی‌تصوّر می‌توان کرد که معدودی ازافراد وجود واجب باشند ولهذا این طایفه هم درتوحید محتاج بسوی برهان و دلیلند چنانچه درکتب ایشان مذکور است و یکی ازآن براهین برهان فرجه است که مستفاد از اخبارائمّه اطهار «صلوات الله علیهم اجمعین» است.

وبیانش‌اینکه اگرواجب‌الوجود متعدّد باشد لابدّ دروجوب وجود باهم‌شریکند و محتاجند بما به الامتیازی که بدان تعدّد واثنینیّت تحقّق پذیرد پس لازم آید که ذات

واجب مرکّب باشد ازمابه‌الاشتراك ومابه‌الامتیاز، وترکیب مستلزم امکان است، زیرا که هرمرکّبی محتاج بسوی اجزاء است دروجود ومتقوّم بدانها «هذاخلفٌ» وشبههٌ این کمونه که معروف ومشهوراست وارد براین برهان است .

وصورت آن شبهه این است که چه ضرر دارد دو واجب الواجب باشند متباین بتمام ذات که اشتراکی باهم نداشته باشند مگر در مفهوم وجوب وجود که عرضی است نسبت بآنها و منتزع از حاقّ ذات هردو، پس ترکیب از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراك لازم نیاید، زیرا که مابه‌الاشتراك خارج از ذات هردواست. و بنابر مذهب متکلّمین و مشّائین جواب ازاین شبهه خیلی سخت ودشواراست وازجهة اینکه ابن کمونه این شبهه‌را القاکرده وجوابی ازاو نداده مسمّی شده است درنزد بعضی بافتخارالشّیاطین .

ووجه اشکال درجواب این‌است که چون درنزد متکلّمین ومشّائین ممکن‌است ازحقائق متباینه بماهی متباینه مفهوم واحدی انتزاع کردن چنانچه ازشمس‌وسراج که دو حقیقت مختلفند مفهوم ضوءکه معنای واحد است انتزاع توان نمود و ازاین جهة از دو حقیقت واجب الوجودکه هیچ اشتراکی درواقع ندارند مفهوم وجوب وجود را انتزاع می‌توان کرد ولهذا از جواب این شبهه عاجز مانده‌اند .

ولی تحقیق این است که مفهوم واحد از حقائق متبائنه که هیچ اشتراکی در واقع باهم‌ندارند انتزاع نمی‌توان نمود پس هرگاه مفهوم واحدی از اشیاء متعدّده انتزاع شود کشف ازاین‌کندکه مابه‌الاشتراکی در ذات‌آن اشیاء متعدّده موجود است پس‌ازانتزاع مفهوم وجوب وجود ازحاقّ حقیقت دوواجب الوجودلازم‌آید که‌مابه‌الاشتراك درذات آن دوموجود باشد ومابه‌الاشتراك (که) درذات موجود شد لابدّ است ازمابه‌الامتیازی درذات، پس‌لازم‌آید ترکیب درذات وبرهان تمام شود وشبهه جواب داده.

وامّا درنزد صوفیّه چون حقیقت واجب حقیقت وجود مطلق است که عبارت از صرف وجود است وصرف شیء«لایتثنّی ولا یتکرّر» . پس‌تعدّد درحقیقت واجب متصوّرنباشد، واین شبهه بهیچ‌وجه متوجّه نگردد تامحتاج بجواب باشد چنانچه مصنّف اشاره بدان خواهدکرد .

ثم انّ للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهى اعتباره من حيث هوهو و (١) هى ليس بهذاالاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهى المراد عندالمحقّقين بالاحدية الذّاتيّة .

بعداز آنكه دانسته شد حقيقت واجب الوجود وجود مطلق وصرف وجوداست وصرف وجود عبارت‌است ازوجود «من حيث هوهو» بدون ملاحظه امری غیر ازحقیقت وی. ودانسته‌شد كه «صرف الشيء لايتثني ولا يتكرّر» . پس درحقيقت ، واجب كه عبارت ازوجوب صرف است ، واحداست با قطع نظراز اغيار وامورخارجه ازوی . پس این وحدت زائد بر ذات وی نتواند بود ؛ زيرا كه با قطع نظر از جميع امورخارجه از وی وحدت از برای او ثابت است . پس این وحدت عین ذات وی است . ولیکن باید دانسته شود كه هرگاه وجود مطلق را « من حيث هو هو » ملاحظه كنند بدون ملاحظه وحدت وصرافت ، او را هويّت ساريه نامند . و اگرملاحظهٔ وحدت كنند ، احديت ذاتيه و مقام احديت نامند ، چنانچه مصنف قدس سره بيان كند .

و منها ينتشي (٢) الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور ، اعنى العدديتين وهى اذا اعتبرت مع ثبوتها سميّت واحدية .

بايد دانسته شود كه وحدت بردوقسم‌است : وحدت عدديه ، ووحدت حقيقيّه . امّا وحدت عدديّه‌عبارت‌است ازچيزيكه منشاء اعداداست وتمام مراتب اعداد متألف از وی است و از تكرر وی . واین وحدت منافات باكثرت ندارد ، يعنى این وحدت در واحدی متحقق است كه آن واحد ابای ازكثرت و انقسام ندارد چنانچه «عشرةٌ واحدةٌ »می‌توان گفت يعنى عشره با اینكه واحد است يعنى يك عشره است ده است . واین وحدت را وحدت عدديّه‌گويند بجهة آنكه منشاء تالّف اعداد است و در مقابل عدد ذكرشود يا درزمرهٔ عدد على اختلاف . ووحدت حقيقيّه متابّى ازكثرت وانقسام

(١) حاشيه + وبهذا الاعتبار ليست نعتاً .

(٢) خارج از متن + ينفشي .

است، یعنی چیزیکه واحد است باین وحدت باید بهیچوجه قبول تجزیه وانقسام نکنند چون‌عقل ونفس‌ونقطه. و بعبارةاخری این‌واحدرا بسیط گویند یعنی «مالاجزء له». واین وحدت حقیقیّه نیز بردو قسم است وحدت حقّه حقیقیّه ووحدت حقیقیّه ظلیّه. امّا وحدت حقّه حقیقیّه عبارت است از وحدتی که عین ذات واحد است نه صفت زائده برذات چون وحدت وجود مطلق یعنی واجب الوجود که علاوه برآنکه منافی با کثرت نیست کثرت محقّق وی است بطوریکه منافات باآنچه گفته شد دراوّل این بیان نداشته باشد وآن تنافی وحدت حقیقیّه است باکثرت.

وتصویراین مطلب چنان است که درتعیّن دانسته شد، یعنی همچنانکه تعیّن عین وجود مطلق‌است ومنافاة باهیچ تعیّنی ازتعیّنات ندارد یعنی باآنکه درحدّ ذات متعیّن است متجلّی وظاهردرجمیع تعیّنات است، همین‌طور ذات وجود مطلق با اینکه در حدّ ذات واحداست متجلّی وظاهردرتمام وحدات‌است. وبیان‌اوضح، همچنانکه‌ذات‌وجود مطلق متعیّن بذات خویش منشاء جمیع تعیّنات است و تمام تعیّنات اطوار و شئون‌آن تعیّن مطلق است، همچنین ذات وجود مطلق‌که واحد بنفس ذات است منشاء جمیع وحداتست یعنی تمام وحدات ظهورات وحدت اوست. وبعبارة اخری وجود مطلق اگر فاقد باشد وجودی ازوجودات را لازم‌آید دراوترکیب ازوجدان وفقدان ومع ذلک از فقدان لازم‌آید محدودیّت وازمحدودیّت برانگیخته گردد ماهیّت، ولازم‌آید ترکیب ازوجود وماهیّت. وظاهراست‌که ترکیب با بساطت ذات وصرافت وجود و اطلاق وی منافیست. پس بوحدته دارای کلّ وجودات است. پس معلوم شدکه درعین وحدت دارای کثرت است.

وامّا وحدت حقیقیّه ظلّیه عبارت ازفیض اوست‌که‌آن‌را فیض مقدّس ونفس رحمانی وحقّ مخلوق‌به و وجود منبسط و امثال اینها نامند. وظاهر است که ظلّ شیء برشاکلهٔ همان شیء است یعنی همان نحو وحدتی که جامع کثرت بود در وجود مطلق بنحو اصالت درفیض او متحقّق است بنحو تبعیّت وظلّیت پس ظلّ اوهمچون او با

وحدت ذات جامع کثرت است وچنانچه دراصل دانسته باشد که کثرت محقّق وحدت بود درفرع همچنین است. وچنانچه وحدت عددی که درمقابل احدیّت ذاتیّه ذکرشود ناشی ازاحدیّت ذاتیه است همچنین است کثرت و هردو ثابت شوند درمقام واحدیّت چنانچه مصنّف ذکر کرده.

قوله وهی اذا اعتبر الـخ بدانکه ذات وجود مطلق را هرگاه ملاحظه کنی « من حیث هی هی » او را هویّت ساریه گویند باعتبار سریانش دراشیاء ، واحدیّت ذاتیّه نامند ، باعتبار صرافت و بساطت ذات بطوریکه مفهوم زایدی در او اعتبار نشود بلکه نفس ذات ملحوظ باشد و او را واحدیّت نامند ، باعتبار صدق مفاهیم اسماء وصفات که من حیث المفهومیّه مغایر با ذاتند ومن حیث الوجود عین وی و اورا احدیت نامند نه احدیّت ذاتیّه در مقابل این واحدیّت یعنی این احدیّت در مقابل واحدیّت است هرگاه ملاحظه شود با انتفاء جمیع اعتبارات زایده برذات حتّی مفاهیم اسماء وصفات وفرق میان این احدیّت وآحدیّت ذاتیّه این است که این احدیّت اخذ وجود است بشرط لایعنی بشرط عدم اعتبارات زائده برذات واحدیّت ذاتیّه اخذ وجود است لابشرط یعنی لابشرط اعتبارات زائده برذات «فافرق بینهما لکی لایختلط علیک الامر فی بعض البیانات».

القول الکلّی فی صفاته سبحانه. ذهبت الاشاعرة الی انّ لله سبحانه صفات موجودة قدیمة زائدة علی ذاته، فهوعالم بعلم، قادر بقدرة، مرید بارادة . وعلی هذاالقیاس . وذهب الحکماء الی انّ صفاته سبحانه عین ذاته ، لا بمعنی انّ هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقیقة ، بل بمعنی انّ ذاته تعالی یترتب علیه ما یترتب علی ذات وصفة معاً . مثلاً ذاتك لیست کافیة فی انکشاف الاشیاء علیك بل تحتاج فی ذلك الی صفة العلم التی تقوم (١) علیك(٢) ، بخلاف ذاته تعالی فانّه لایحتاج فی انکشاف الاشیاء وظهورها علیه الی صفة

---

(١) خارج از متن + یقوم.

(٢) ن.ل + بك.

تقوم به ، بل المفهومات (١) باسرها منكشفة (٢) عليه لاجل ذاته . فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم . وكذا الحال فى‌القدرة . فانّ ذاته مؤثرة بنفسها ، لابصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا ، فهى بهذا الاعتبار قدرة . وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى‌الحقيقة ، متغائرة بالاعتبار والمفهوم .

اشاعره كه عبارت از اتباع شيخ ابوالحسن اشعرى‌اند قائلند باينكه ذات حق متّصف است بصفات ثبوتيّه ثمانيه ازقبيل علم وقدرت وحيات واراده وكلام وسمع و بصر. واين‌صفات را امورى دانند زائد برذات مانند سواد نسبت بجسم يعنى چنانچه جسم موصوف است بصفت سواد و سواد امرى است زائد برنفس جسميّت، همچنين واجب‌الوجود متّصف‌است بصفات كمال، وآن صفات‌امورى هستند زايد برنفس‌ذات وى وبملاحظهٔ اينكه لازم نيايد بودن واجب الوجود محلّ ازبراى حوادث اين صفات زائده را قديم‌دانند، ولهذا معتزله كه اتباع واصل اين عطا بوده‌اند الزام‌كرده‌اند اشاعره را بقول بقدماء ثمانيه يا تسعه كه منافى با توحيد است. و خودشان يعنى معتزله درصفات واجب قائل‌شده‌اند به‌نيابت، يعنى‌ذات واجب‌الوجود نائب‌است‌ازصفات، يعنى‌آثاريكه برغير واجب‌الوجودمترتّب‌شودبتوسّط صفات، برذات‌واجب‌الوجود، مترتّب‌شودبدون توسّطصفات. وازاين‌جهةاست كه‌درصفات واجب گويند: «خذالغايات ودع‌المبادى» . يعنى مثلا هرگاه‌گوئى واجب الوجود رحيم‌است مقصود اثبات صفت رحمت نيست از براى اوكه بمعنى رقّت قلب است زيراكه منافى باوجوب وجوداست، بلكه مراد اثبات اثر وغايت رحمت‌است، يعنى معامله مى‌كند با عباد نوع معامله رحيم با مرحوم ازعنايات والطاف نسبت باو. ومثل علم‌كه مقصود از او اثبات صورت ذهنيّه نيست از براى واجب الوجود بلكه اثبات اثراوست كه انكشاف اشياء است در نزد واجب الوجود . وهكذا فى سائرالصّفات. ومصنّف دربيان اقوال معتزله را اسم نبرده ومذهبشان را كه فى الحقيقه نفى صفات است از ذات واجب‌الوجود نسبت بحكماء داده واگر بخواهيم اين

(١) خارج از متن + المعلومات .
(٢) خارج از متن + مكشوفة .

نسبت را تصحيح كنيم و مطلب را بمذهب حكما تأويل نمائيم مذهب معتزله متروك خواهد ماند .

وتحقيق مذهب حكما اين است كه نفى صفات از حق نكنند وذات را نائب از صفات ندانند بلكه صفات كماليّه را تماما براى ذات حق ثابت كنند ولى زايد برذات وى ندانند بلكه گويند ذات او عين حقيقت كلّ صفات است بوحدة وبساطت، نه بنحو تركيب. يعنى كلّه علمٌ وكلّه قدرة وكلّه حيوةٌ وكذا فى سائرالصّفات. ودراين باب متمسّكند بادلّهٔ كه بدان عينيّت صفات را از براى ذات ثابت كنند و اين مذهب با مذهب صوفيّه كه مصنّف ذكرخواهدكرد ازاين‌جهة چندان فرقى ندارد. وراه‌تصوير اين مذهب اين است كه ذات حق را مع بساطته ووحدته چون ملاحظه كنيم با قطع‌نظر از همه چيز داراى صفات يابيم. پس آن صفات خارج از ذات وى نباشد يعنى مفاهيم صفات ازذات بحث انتزاع شوند وواضح‌است كه ذات واحده مصداق مفاهيم متعدّده بجهة واحده تواند بود مانند شخص‌انسانى مثلاكه هم‌معلوم‌است از براى حقّ هم مقدور يعنى بقدرت واختيارايجاد شده ونتواندگفت كه دراوجهتى است كه بآن جهة معلوم‌است وجهتى ديگركه دراوجهة مقدور والّا علم‌وقدرت عموم نخواهدداشت؛ زيراكه‌آن‌جهتى كه معلوم است غيرمقدور خواهد بود وآن جهتى كه مقدور است غيرمعلوم . پس معلوم شدكه مفاهيم متعدده را از ذات واحده انتزاع توان نمود . پس ذات حق با بساطت ووحدت منشاء مفاهيم صفات كمال است . پس دراوجهتى نباشدكه بدان جهة عالم بود، وجهتى كه بدان جهة قادر . بلكه ذاتش بنفسها علم وقدرت است . پس حكما نفى صفات نكرده وذات را نائب ازصفات ندانسته‌اند . كه اگر چنان بودى ، اطلاق صفات بدو نكردندى مگر بمجاز ، و بابى عليحده عنوان نكردندى از براى صفات .

واما الصوفية ، فذهبوا الى انّ صفاته سبحانه و تعالى عين ذاته بحسب [1] الوجود

(١) خارج ازمتن : باعتبار.

وغیرها بحسب التعقّل . قال الشیخ العربی ره : قوم ذهبوا الی نفی الصفات عنه تعالی ، وذوق الانبیاء والاولیاء یشهد بخلافه . وقوم اثبتوها وحکموا بمغایرتها للذات حق المغایرة ، وذلک کفر محض و شرک بحت . وقال بعضهم (قدس الله اسرارهم) . من صار الی اثبات الذات ولم یثبت الصفات ، کان جاهلاً مبتدعاً . ومن صار الی اثبات صفات مغایرة للذات حق المغائرة ، فهو ثنوی کافر ومع کفره جاهل . وقال ایضا ذواتنا ناقصة وانّما تکملها الصفات . فامّا ذات الله سبحانه و تعالی فهی کاملة لاتحتاج فی شیء الی شیء . اِذ کل ما [1] یحتاج فی شی الی شی ، فهو ناقص . والنقصان لایلیق بالواجب تعالی . فذاته [تعالی] کافیة للکلّ « فی الکل » . فهی بالنسبة الی المعلومات علم وبالنسبة الی المقدورات قدرة و بالنسبة الی المرادات ارادة . وهی واحدة لیس فیها اثنینیة بوجه من الوجوه .

فرق مابین مذهب حکما ومذهب صوفیه این است که حکما مغایرت ذات وصفات را « بالاعتبار والمفهوم » دانند . چنانچه مصنف ذکر کرده . واین مبتنی بر آن است که ذات مصداق از برای صفات باشد بذاته « لاباعتبار امرزائد علیها » نه اینکه صفات مترتب برذات شود وذات نائب مناب ازصفات باشد . پس ذات باعتبار اینکه منکشف است اشیاء در نزد او عالم است و باعتبار اینکه مابه‌الانکشاف نفس ذات اوست علم است و باعتبار اینکه اشیاء فائض است از او بعلم و اراده قادر است و باعتبار اینکه مابه‌الایجاد والافاضة نفس ذات اوست قدرت و «هکذا فی باقی الصّفات » . پس فرق مابین ذات وصفات اعتباری است .

و امّا مذهب صوفیّه این است که مغایرت ذات و صفات بحسب تعقّل است یعنی همچنانکه مفهوما متغایرند مصداقا هم متغایرند زیرا که صفات را تعیّنات ذات حق دانند وتعیّنات را عبارت ازنسب و اضافات شمارند پس ذات با تعیّنی ازتعیّنات

(۱) خارج ازمتن + من .

غیرازذات است با تعیّن دیگر ولی این تعیّنات بحسب تعقّل است نه بحسب خارج . ولی‌آنچه بنظرمی‌رسد این‌است که مذهب حکما را باصوفیّه فرقی نباشد زیرا که مغایرت ذات وصفات بنابر مذهب حکماکه باعتبارمفهوم است چون مفاهیم امورمعقوله‌اند بین آنها ایضا بحسب تعقّل است و درنزد هردو طائفه مسلّم است که حقیقت ذات بحسب خارج موصوف است بوحدت و بساطت و تکثّر در او بهیچوجه نیست حتّی باعتبار صفات ودراین هم متّفقندکه تغایر بحسب امورعقلیه ومفاهیم اعتباریه‌است . واین فرق که مصنّف بیان می کند چنان می‌نمایدکه بجز تغییر الفاظ چیزی درآن نباشد .

[القول (۱) فی علمه سبحانه] اطبق الکلّ علی اثبات علمه سبحانه الّا شرذمة قلیلة من قدماء الفلاسفة لایعباء بهم . و لمّا کان المتکلّمون یثبتون صفات زائدة (علی ذاته) لم یشکل علیهم الامر فی‌تعلق علمه سبحانه بالاموالخارجه عن ذاته بصورمطابقة لها زائدة علیه . وامّا الحکماء فلمّا لم یثبتوها اضطرب کلامهم فی‌هذا المقام .

چون متکلّمین علم را زائد برذات حق دانند، درباب مطابقهٔ او با امور کثیره، یعنی معلومات اشکالی برآنها وارد نیاید ؛ زیرا که چون علم باید مطابق با معلوم باشد والاعلم‌آن معلوم نخواهد بود . و مطابقهٔ ذات حق‌که واحد من جمیع الجهات است با اشیاءکثیره خیلی بعید ازنظراست .

ولیکن هرگاه عین ذات نباشد یعنی صفت زائده بوده باشد ، تصور مطابقهٔ او باامور کثیره استبعادی ندارد اگرچه ازجهاتی مستلزم اشکالات‌است . ازجملهٔ اشکالات یکی اینکه لازم‌آید ذات حق محل ازبرای‌کثرت باشد ، هرگاه قائل شوند باینکه‌آن علم قائم بذات اوست . ولابد چون صفت است باید قائم بغیر باشد . واگر حادث باشد لازم‌آید محلیت آن از برای حوادث . واگرقدیم باشد ، لازم‌آید تعدد قدماء که ذات حق را قدیم وصفات را هم قدیم دانند . ولازم آیدکه ذات بنفسها خالی از علم باشد و ناقص ومستکمل بالغیر . ولازم‌آید اتّحاد فاعل وقابل ، واینها همه باطل است .

---

(۱) ن. ل + القول فی علمه تعالی .

وحاصل هما[1] قاله الشیخ فی الاشارات ، انّ الاول لمّا عقل ذاته بذاته ، وکان ذاته علة للکثرة « لزمه تعقّل الکثرة » بسبب تعقّله لذاته بذاته . فتعقله للکثرة لازم معلول له . فصورالکثرة الّتی هی معقولاته ، هی معلولاته و لوازمه مترتبة علیه ترتّب المعلولات «علی علله» . فهی متأخرة عن حقیقة ذاته تأخر المعلول عن العلة . وذاته لیست متقومة بها ولا بغیرها ، بل هی واحدة وتکثّر اللوازم والمعلولات لاینافی وحدة علتها الملزومة ایّاها سواء کانت تلک اللّوازم متقرّرة فی ذات العلّة او مباینة له . فاذن تقرّر الکثرة المعلولة فی ذات الواحد القائم بذاته المتقدّم علیها بالعلیّة والوجود لایقتضی تکثّره . والحاصل انّ واجب الوجود واحد ووحدته لاتزول بکثرة الصّورالمتقرّره فیه .

چونکه معلول ازلوازم ذات علّت است وانفکاك بینهما ممتنع . پس درهرجاکه علت متحقّق شود معلول باویست ، چه درخارج وچه درذهن که در محلّ خود محقّق ومبیّن است که علیّت و معلولیّت درماهیّات تحقّق پذیر نباشد نه بالذّات نه باعتبار الوجود . «الّا تبعاً و بالعرض » ، بلکه علیّت ومعلولیّت مخصوص است بمراتب وجود ومعلول امری مبائن با علّت نیست بلکه شانی ازشئون وی وطوری از اطوار اوست . وبعبارة اخری وجه یا ظل یاعکس اوست . وسابقا دانسته شد که نسبت وجه بذی الوجه نسبت معنای حرفی است بمعنای اسمی ، یعنی غیرمستقّل درملحوظیت ومفهومیّت است. پس اکتناه حقیقت وجه بملاحظهٔ ذی الوجه است وغفلت ازوجه «بما هوهو ، الّا تبعاً وبالعرض». وهرگاه ملاحظهٔ وجه شود مستقّلا ازحقیقت وجهیّت منسلخ گردد. وبعد تمهید ذلك ظاهراست بکمال ظهورکه ملاحظه ومشاهده علت ، مستلزم مشاهدهٔ معلول است بالتّبع وبالعرض ، وازاین جهة گفته‌اند . علم تام بعلّت تامّه مستلزم است علم بمعلول را بخصوصه . وهرگاه این اصل کلّی معلوم شد ، خواهی دانست که واجب الوجود بملاحظهٔ تجرّد ذاتش ، واینکه هرمجرّدی عالم بذات خویش است و ذات واجب الوجود علّت کلّ اشیاء است . پس از عالمیّتش بذات خود لازم آید عالمیّتش بکلّ اشیاء .

(۱) ن . ل + مما .

واین است معنی عبارت شیخ الی قوله بسبب تعقّله لذاته .

وبعد ذلک ، باید دانسته شود که این نحو ازعلم که علم باشیاء ومعلولات واجب الوجود است چون ازقبیل لوازم ذات اوست ، ازجهة آنکه از لوازم علم بذات اوست، وعلم بذات او عین ذات اوست پس این صورمعلومه معلول خواهند بود از برای ذات او . و چون صدور کثیر از ذات واحده من جمیع الجهات ممتنع است پس باید مترّتب باشند بترتیب سببی مسبّبی برحسب ترتیب معلومات . پس چنانچه عقل اوّل متقدّم است بحسب وجود برسایر معلولات علم او باوهم متقدّم است برسایرعلوم . واین‌است معنی عبارت شیخ از قوله « فتعقّله سبحانه » الی قوله « ترتّب المعلولات علی عللها » . وبعد ذلک باید دانسته‌شود که‌علم‌حق بنابراین‌تحقیق که‌صورزائده‌برذات اوست، ومعلول وی متأخر است ازذات او برنحو تأخّر معلول از علّت . پس داخل درقوام ذات وی نباشد . وظاهراست که تکثّر لوازم و معلولات منافاتی با وحدت ذات حق ندارد ، خواه‌آن لوازم ومعلولات باعتبار صفتیّت متقرّردرذات باشند ، یا مباین از وی . پس احتیاج ذات واستکمال وی ازغیرلازم نیاید . واین است معنی کلام شیخ از قوله « فهی متأخّرة الی آخر » .

واعترض علیه‌الشّارح المحقّق بانّه لاشکّ فی‌انّ القول بتقرّرلوازم الاوّل فی‌ذاته قول بکون الشّیء الواحد فاعلا وقابلا معا .

مقصود شارح محقّق‌ازاین ایراد این‌است که هرگاه علم‌حق باشیاء بصورمرتسمه باشدوصورمرتسمه‌خارج‌ازذات‌وی ، وچون‌صفتندازبرای‌اوبایدقائم‌بذات‌اوباشند، ظاهر است که‌معلول‌ازبرای‌غیرذات‌اونتوانندبود ، زیراکه‌احتیاج بسوی غیردرکمالی از کمالات منافی باوجوب‌وجوداست . پس‌لازم‌آیدکه‌ذات حق‌من‌جهة واحده‌هم‌فاعل‌آن‌صورباشد وهم‌قابل‌واین‌ممتنع‌است،بجهة اینکه نسبت فعل‌بسوی فاعل‌بالوجوب‌است ، وبسوی قابل بالامکان . وبعبارة اخری معطی شیء فاقد شیء نتواند بود . بلکه واجد اوست وقابل شیء لابدّ باید فاقد باشد آن شیء را و وجدان و فقدان ممتنع الاجتماع است در ذات

واحده من جهة واحده . وجواب این ایراد این‌است که قبول بردو قسم است یکی قبول بمعنی انفعال و تأثّر ، وظاهراست که قبول باین معنی با فعل جمع نشود ، ودیگری قبول بمعنای مطلق موصوفیّت مثل اتّصاف اربعه بزوجیّت ، وماهیّات بلوازم خویش ، وعلم نسبت بواجب الوجود ازاین قبیل‌است . پس همچنانکه اربعه هم مقتضی زوجیّت است وهم متّصف بدان واستحاله ندارد ، واجب الوجود نیز هم متقضی صورعلمیّه است ، هم متّصف بدانها ، واستحاله ندارد . وآنچه شارح گمان کرده ومستحیل دانسته قابلیّت بمعنی انفعال وتأثّر است .

وقول بکون الاوّل موصوفا بصفات غیراضافیّه ولاسلبیّة .

یعنی لازم آید که واجب الوجود متّصف بصفات حقیقیّه باشد مغایر باذات او. واین‌فقره برفرض‌حدوث مستلزم محلیّت اوست ازبرای حوادث وبرفرض قدم مستلزم تعدّد قدماء ، واحتیاج واجب بسوی غیردرعلم که یکی از کمالات اوست .

وقول بکون محـلا لمعلولاته الممکنة المتکثّرة تعالی عن‌ذلک علوّا کبیرا .

وجه فساد این فقره لزوم کثرت است درذات او ، وایضا اتّحاد فاعل وقابل .

وقول بانّ معلوله الاوّل غیرمبائن لذاته.

یعنی معلوم اوّل بنابراین فرض علم بعقل اوّل است واین صورت علمیّه معلول اوّل خواهد بود که مباین با ذات حق نیست . بلکه صفت از برای اوست و مرتسم در ذات او . وحال آنکه معلولیّت مستلزم بینونیّت است .

فانّه (۱) تعالی لایوجد شیئا ممّا یباینه بذاته بل بتوسّط الامور الحالّة فیه الی غیر ذلک ممّا یخالف الظّاهرمن‌مذاهب الحکماء والقدمآء القائلون بنفی‌العلم عنه تعالی وافلاطون القائل بقیام الصّور المعقولة بذواتها (۲) .

یعنی‌لازم آید که حق تعالی بذاته علّت از برای چیزی نباشد، بلکه تمام معلولات

---

(۱) ن . ل . وبانه .

(۲) خارج ازمتن . بذاتها .

وی صادرشوند ازاو بتوسّط صورعلميّه که مرتسمند در ذات او ، و بنابر آنچه خواجه رحمةالله‌عليه می‌فرمايد ان توالی فاسده وغيرازآنها برمذهب شيخ وارداست . وحال آنکه مخالف است با ظاهر کلام حکماء بجهة اينکه حکما قائلند که حق‌تعالی عالم را ايجاد کرده بتوسّط عقل اوّل که مباثن با ذات اوست .

والمشّائون القائلون باتّحاد العاقل والمعقول انّما ارتکبوا تلک الحالات حذرا من التزام هذه المعانی . ثمّ اشار الی ما هوالحقّ عنده . وقال العاقل کما لايحتاج فی‌ادراک ذاته [لذاته] الی صورة غير صورة ذاته الّتی بها هوهو ، فلاتحتاج ايضا فی ادراک مايصدرعن ذاته لذاته الی صورة غيرصورة ذلک الصّادرالّتی بها هوهو .

بعضی ازقدماء قائلند باينکه واجب الوجود را علم نيست مطلقا ، نه بذات خود ونه بمعلولات . وبعضی قائلندکه علم دارد بذات خود وبمعلولات ندارد . وبعضی ديگر قائلند بعکس اين . وهمه قائلند بنفی علم فی الجمله از ذات او . وافلاطون قائل است باينکه علم واجب بما عدای خود بصور مفارقه ومـُثُل نوريّه‌ايست که قائمند با نفسها و مباثنند با ذات حق . و مشائين قائلند باتّحاد عاقل وعقل و معقول . ومصنّف می‌گويد که« انّما ارتکبوا تلک المحالات» يعنی‌طوائف ثلاثه از قدماء قائل باين اقوال شده‌اند، « حذرا من التزام هذه المعانی » يعنی بجهة فرار ازان توالی فاسده که برقول شيخ وارد می‌آمد .

واعتبر من نفسک انّک تعقّل شيئاً « بصورة تتصورها او تستحضرها » فهی صادرة عنک لابانفرادک مطلقاً بل بمشارکة ما من غيرک (١) ومع‌ذلک فانت لاتعقل تلک الصورة بغيرها ، بل کما تعقّل ذلک الشی بها کذلک تعقلها ايضا بنفسها من غيران تتضاعف‌الصورة فيک ، بل انّما تتضاعف اعتباراتک المتعلقة بذاتک وبتلک‌الصورة فقط ، او علی سبيل الترکيب . واذا کان حالک مع ما يصدر عنک بمشارکة غيرک « بهذه الحال » فما ظنّک بحال العاقل مع ما يصدرعنه لذاته من غيرمداخلة غيره فيه؟

(١) خارج ازمتن + وهوالعقل الفعال.

ولا تظنّ انّ كونك محلاً لتلك الصورة شرط فی تعقلك اياها . فانّك تعقل ذاتك مع انك لست بمحلّ [لها] وانـّما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً فی حصول تلك الصورة لك الذی هو شرط فی تعقّلك اياها . فانْ حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقّل من غير حلول فيك . و معلوم انّ حصول الشيء لفاعله فی كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشّیء لقابله فاذن المعلولات الذّاتيّة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحلّ فيه . فهو عاقل ايّاها من غير ان تكون هی حالـّة فيه .

بيانش اينست كه علم نفس ناطقه نسبت بمعلوماتش مطلقا بردو قسم است علم حصولی وعلم حضوری امـّا علم حصولی بحصول صور اشياء است در نزد وی مثل علم بانسان وفرس وبقر وساير ماهيـّات وصور آنها عبارت ازنفس ماهيـّاتشان است كه موجود شوند بوجود ذهنی وخود آن صور معلومات بالذّاتند يعنی بدون واسطه صورت ديگر واشياء خارجيـّه معلوماتند بواسطهٔ اين صور پس معلوم بالعرضند نه بالذّات. وامـّا علم حضوری عبارت از حضور نفس ذات معلوم در نزد عالم بدون حصول صورت چون علم نفس ناطقه بخودش كه بحضور ذاتش است درنزد خويش و مراد از حضور سلب غيبيـّت وخفاست ومعلوم است كه خودش از خودش غايب نيست. وهمچنين علم نفس ناطقه بصور حاصله دروی حضوری است زيرا كه اگر حضوری نباشد لازم آيد تضاعف صور وعدم تناهی وهردو باطل است. وبايد دانسته شود كه ادراك حواس ظاهره وباطنه وترتيب قياس وساير مقدّمات علل فاعليـّه نيستند برای صور علميـّه بلكه نفس را اعداد كنند ازبرای قبول اين صور و پس ازحصول تهيـّوء وقابليـّت صور علميـّه فائض شوند ازمبدء فيـّاض بسوی نفس ناطقه. پس حصول اين صور نسبت بنفس ناطقه بمعلوليـّتشان است از برای نفس بمشاركت مبدء فيـّاض. پس باوجود اينكه نفس مستقـّل درصدور آنها نيست درادراك آنها محتاج بصور زائده نيست، بلكه بحضور نفس ذاتشان علم بآنها حاصل است پس اگر شیء كه مستقل باشد در صدور صور بخواهد عالم بآن صور باشد

بحضور نفس ذات آن صور عالم بآنها خواهد بود بدون استيناف صورى و این است معنی قول خواجه «فهی صادرة عنک لابانفرادك مطلقاً بل بمشاركة مامن غيرك ومع ذالك فانت لاتعقل تلك الصّورة بغيرها بل كما تعقل ذالك الشّیء بها تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصّور فيك بل انّما تتضاعف اعتباراتك المتعلّقة بذاتك وبتلك الصّورة اوعلى سبيل التّركيب» .

ومعنی این فقره آخر این است که نفس درعلمش بذات خود صاحب سه اعتبار است : که بیکی ازآن اعتبارات عالم است . و بیکی معلوم و بدیگری علم ، یعنی باعتبار اینکه مجردی است که « حضرعنده مجرد » عالم است ، و باعتبار اینکه حضور مجردی است درنزد مجردی علم است ، وهمچنین درعلمش بصور ، چون با خود نفس « بضرب من الاتحاد » متحدند . نفس نسبت بآنها باعتباری عالم است و باعتباری [1] معلوم و باعتباری نفس علم .

« واذا تقدّم» هذا فاقول : قدعلمت انّ الاول عاقل لذاته من غيرتغاير بين ذاته وبين عقله لذاته فیالوجود الا باعتبار [2] المعتبرين .

بدانکه درمحل خودش ثابت شده است که ذات واجب الوجود مجرد است ازماده وازلواحق ماده ، بلکه وجود محض است « بلاماهية » . وهمچنین ثابت شده است که « كلُ مجردٍ عاقل لذاته » . پس واجب الوجود عاقل است مرادات خویش را واین تعقّل ثابت است از برای اودرمقام ذات یعنی هرگاه ذات را بدون ملاحظهٔ اغیاراعتبارکنیم اورا عالم بذات خویش یابیم پس فرقی و تغایری مابین ذاتش و علمش بذاتش نباشد بحسب خارج اگرچه متغایرند دراعتبار معتبرین چنانچه سابقا اشاره بدان شدکه باعتبار « كونه مجرّدا حضرعندمجرّد قائم بذاته معلوم» . وباعتبار « كونه مجرّدا قائمابذاته حضرعنده مجرّدٌ عالمٌ » وباعتبار « كونه حضورمجرّد عند مجرّد قائم بذاته علم » .

---

(١) خارج ازمتن + باعتبار آنها .
(٢) خارج ازمتن + فی اعتبار.

وحکمت بانّ عقله لذاته علّة لعقله المعلول الاوّل .

باید دانسته شود که علم تام بعلّت تامه مستلزم است علم بخصوصیّت معلول را. و این عبارت ماثور است ازمتقدّمین ازحکما وبسیاری ازمتأخّرین دربیانش عاجزند. چنانچه گویند مراد ازعلم تامّ بعلّت آنست که علم بجمیع جهات علّت باشد ازعلل و معلولات و ملزومات و لوازم وصفات واحوال وچون چنین باشد علم بمعلول نیز مندرج درعلم بعلّت باشد کما لایخفی. وازاین جهة است که علم تامّ بعلّت را گویند مستلزم علم بمعلول است. وغافلندازاینکه مراد ازاستلزام این نحو ازاستلزام که استلزام کلّ مر جزء را باشد نباشد، بلکه مراد ازاستلزام انتقال ازعلم بعلّت است بسوی علم بمعلول نه اشتمال بروی. وفهم این مطلب موقوف است بر دانستن نسبت میان علّت ومعلول واینکه معلول ازلوازم ذات علّت است خارجا وذهناً. چنانچه متذکّر باشی ازبیانات سابقه دانستهٔ که نسبت بعلّت نسبت معنای حرفیست بسوی معنای اسمی پس چنانچه معنای حرفی به تبعیّت معنای اسمی ملحوظ شود معلول هم بتبعیّت علّت ملحوظ گردد .

گفته نشود که معلول را مستقلّا می‌توانیم ملاحظه کنیم بلکه بدون استقلال ملحوظ کسی نشود .

زیراکه جواب گوئیم ازاینکه ماگفتیم معنای حرفی بتبعیّت معنای اسمی ملحوظ است ومعلول بتبعیّت علّت لازم نیاید که نظر بسوی آنها بالاستقلال ممکن نباشد بلکه همچنانکه معلول مستقلّا ملحوظ گردد معنای حرفی نیزمستقلّا ملحوظ شود و دراین هنگام ازحقیقت خود منسلخ باشد چنانچه صورت مرآتیّه که آلت رؤیت غیراست و باید بتبعیّت غیرمرئی شود ممکن است مستقلّا مرئی شود ودراین هنگام ازمرآتیّت که برنحوآلیّت است منسلخ شده خودمرئی باشد. «واذا عرفت ذلک فاعلم» که هرگاه علم بعلّت من حیث هی علّة حاصل باشد لابد معلول به‌تبعیّت وی معلوم گردد واین‌است مراد حکما ازاینکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را پس واجب الوجود که علّت عقل اوّل‌است وعلم بذات خویش دارد لازم‌آیدکه علم بعقل‌اوّل داشته باشد .

واذا حكمت بكون العلّتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى «المعلول الاول والعقل الاوّل له » شيئا واحدا فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون احدهما مباينا للاوّل والثانى متقرّرا فيه .

از بيانات سابقه معلوم شد كه ذات واجب الوجود عين علمش است مرذاتش را وايضا دانسته شد كه چنانچه ذاتش علّت است از براى عقل اوّل همچنين علمش بذاتش علّت است از براى علمش بعقل اوّل واتّحاد علّتين يعنى ذاتش وعلمش بذاتش بالذّات مقتضى اتّحاد معلولين يعنى عقل اوّل وعلم حق بعقل اوّلست بالذّات زيراكه از واحد من جميع الجهات صدور كثير ممتنع است « كما حقّق فى محلّه ». پس ثابت شد كه علم واجب الوجود بمعلول اوّل بصورت مرتسمه در ذات او نيست بلكه بصورت قائمه بالذّات است كه عين معلول اوّل است .

و كما حكمت بكون التّغاير فى العلّتين اعتباريّا محضا فاحكم بكونه فى المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول الاوّل هو نفس تعقّل الاوّل ايّاه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستفاضه تحل فى ذات الاوّل تعالى عن ذلك .

دانسته شد سابقا كه ذات واجب الوجود باعتبارى عالم است وباعتبارى معلوم و باعتبارى علم وهمچنين معلول اوّل باعتبارى علم است وباعتبارى معلوم .

ثم لمّا كانت الجواهر العقلية تعقّل [1] ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهى تعقّل الاول الواجب . ولا موجود الّا وهو معلول للاول [2] الواجب كانت صور جميع الموجودات الكلية والجزئية على ما هى عليه فى الوجود حاصلة فيها « ضرورة انّ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول » . والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لابصورٍ غيرها ، بل باعيان [3] تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هوعليه . فاذاً لايعزب عنه مثقال ذرّة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه.

---

(١) خارج از متن + تعقلنا .
(٢) خارج از متن + له تعالى .
(٣) خارج از متن + باعتبار .

حاصل مطلب این است که واجب‌الوجود بنابرتحقیق سابق عام‌است بذات خود بحضور ذات «لدی الذات» وعالم است بعقول مجرده بحضور نفس آن عقول . وچون آن عقول عالمند بمعلولات خودشان برنحوعلم واجب بداتها ، یعنی ازجهة علمشان بخودشان که علتند وعلم بعلت مستلزم است علم بمعلولات را وهمچنین عالمند بغیرمعلولات خود حتی واجب‌الوجود باعتبار اینکه واجب الوجود علت کل موجودات ممکنه است وعلم بعلت مستلزم است علم بمعلول را لازم آید که هریک از عقول مجرده عالم باشند بتمام موجودات وعلمشان نسبت بغیرمعلولاتشان بنحو حضورصورت نه‌بندد، پس لابد باید بحصول صور آنها باشد درنزد این عقول مجرده وواجب الوجود چون بنحو حضور عالم است بهریک ازاین عقول مجرده بحضور نفس ذاتشان لازم آید که صورحاصله درآنها نیزحاضر باشد درنزد واجب. پس علم واجب بدان صورهم بحضورنفس آن صور باشد. پس هیچ چیزازکلیات وجزئیات نباشد که معلوم حق نباشد«ولا یغرب عن‌علمه مثقال ذرة فی‌الارض ولافی‌السماء». وآن محالاتیکه برقول شیخ وسایر قدما از قبیل افلاطون و اتباع اشراقیین وغیرهم وارد می‌آمد وارد نیاید .

واورد علیه بعض شارحی فصوص الحکم ان تلک الجواهر العقلیة لکونها ممکنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتی معلومة للحق سبحانه و تعالی قبل وجودها . فکیف یکون علم الاول سبحانه بها عین وجودها .

چونکه علم حق سابق است براشیاء یعنی ایجادکرده است اشیاء را « عن علم وقدرة » . پس هرچه موجوداست ازممکنات باید معلوم باشد از برای حق قبل‌الوجود، وهرگاه‌علم‌حق‌عین‌عقول مجرده‌باشد ، لازم آید که اینها مسبوق بعلم نباشد، یعنی‌حق‌اینهارا ایجادکرده باشد «لاعن‌علم» واین ظاهرالبطلان است .

وایضا یبطل بذلک العنایة المفسرة عندالحکماء بالعلم الازلی الفعلی‌المتعلق بالکلیات کلیاً وبالجزئیات (۱) ایضا کلیاً السابق علی وجود الاشیاء.

(۱) خارج از متن + والجزئیات .

عناية در نظر حكما عبارت است از علم ازلیّ فعلی ، يعنی علمی كه علّت وجود معلوم باشد ، درمقابل علم انفعالی كه معلول است ازبرای معلوم كه متعلق است بكليّات و بجزئيّات برنحو كلّی و سابق است بروجود اشياء و هرگاه علم عين وجود عقول باشد عنايت باين معنی باطل ومفقود باشد .

وايضا يلزم احتياج ذاته [1] فی اشرف صفاته الی ما هو غير [2] صادر عنه [فانه اذاكان علمه ببعض الاشياء بواسطة انطباع صورته فی الجواهر العقليه يلزم احتياجه تعالی فی العلم به اليها تعالی عن ذلك علواً كبيرا .

چون واجب الوجود غنیّ مطلق است و در جميع جهات بی نياز از غيرخود والّا واجب الوجود نباشد ؛ زيراكه احتياج منافی باوجوب وجوداست ومستلزم امكان وثابت شده است كه واجب الوجود بالذّات واجب است من جميع الجهات . پس همچنانكه وجودش واجب است صفات كماليّه‌اش نيز بايد واجب باشد و هرگاه علمش عين عقول مجرّده باشد لازم آيد كه دراشرف صفات واعلای كمالات محتاج بسوی معلولات خويش باشد « وقدظهربطلانه » .

والحقّ عندی انّ من انصف من نفسه علم انّ الّذی ابدع الاشياء و اوجدها من العدم الی الوجود سواءكان العدم زمانيّا او غيرزمانیّ يعلم تلك الاشياء بحقايقها وصورها الـلّازمة لها الذّهنيّة والخارجيّة قبل ايجاده ايّاها والّا لايمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غيروجودها.

چون واجب الوجود ازكتم عدم و «لامن شیء» ايجاد فرموده‌است اشياء را يعنی اعطاء وجودكرده است بماهيّات آنها و «معطی الشّیء ليس فاقدها» . بلكه واجد است

---

(١) خارج ازمتن + تعالی .

(٢) ن . ل . غيره.

مراورا زیراکه اگرواجد ودارا نباشد اورا مستحیل است ایجاد وایلاد وی. وچون وجدان واجب‌الوجود اشیاء را بنحو کثرت وتمایز منافی با وحدت وبساطت اوست پس وجدان وی مرآنها را بعین ذات خودش باشد و چون عالم است بذات خویش «کما ثبت» پس عالمست باشیاء قبل الاشیاء باعتبارسبق ذاتش براشیاء؛ زیراکه ذاتش عین‌علم بدانهاست. پس معلوم شدکه علم باشیاء ممکنهٔ موجوده سابق است بروجودشان. وهرگاه ثابت شد سبق‌علم برآنها ظاهراست مغایرت علم باآنها. پس‌معلوم شدکه علم حق باشیاء عین‌عقول مجرّده نباشد.

والقول باستحالة ان یکون ذاته وعلمه الّذی هوعین ذاته محـلّا للامور المتکثّرة انّما یصحّ اذاکانت غیره تعالی کما عندالمحجوبین‌عن‌الحقّ وامّا اذاکانت عینه من‌حیث الوجود والحقیقة وغیره باعتبارالتقیّد والتعیّن فلایلزم ذلک. وفی‌الحقیقة لیس حا ّلا ولا محـلّا بل شیء واحد یظهر بالمحلّیة تارة وبالحالیّة اخری.

این‌کلام اشاره است بسوی دفع اشکالی که وارد آید برقول باتّحاد علم حق باشیاء با ذات حق. واشکال این‌است‌که چون علم عین ذات اوست وذات او واحد و بسیط، معقول نباشد درعلم تکثّر و تعدّد بحسب معلومات متکثّرة. وجوابش این‌است بنابرآنچه مصنّف ذکرکرده‌که امتناع بودن علم‌محلّ ازبرای کثرت متوجّه است بنابر طریقه محجوبین ازمشاهدهٔ نورحق درمرایای ممکنات. چونکه ممکنات را مباین با ذات حق دانند. و امّا بنابر طریقهٔ صوفیه‌که ممکنات را باعتباری غیرحق دانند و باعتباری عین حق. یعنی باعتباروجود وحقیقت وکنه عین ذات حق‌دانند ولی باعتبارتعیّن وتقیّد غیرحق. پس‌استحاله ندارد‌که ذات حق درعین وحدت دارای کثرت باشد. واین‌است مراد از مشاهدهٔ کثرت دروحدت و فی الحقیقه حالّ ومحلّی نباشد بلکه یک ذات بحت است‌که تارة ظاهرشده است بمحلّیت وتارة بحالیّت «فهوالکلّ فی وحدة».

زیادة تحقیق: اذا علم الاوّل سبحانه‌تعالی ذاته بذاته فهو باعتبار انّه یَعْلَم و یُعلم یکون عالما ومعلوما وباعتبارانه یعلم[1] بذاته لابصورة زائدة علیه یکون علما فهناك امور

---

۱ - خارج از متن بعلمه.

ثلثة لاتمايز بينها الّا بحسب الاعتبار .

بعدازتحقيق اینکه حق سبحانه عالم است بذات خویش بعلم حضوری که بحضور نفس ذات اوست «لدی الذّات» یعنی عدم احتجاب و غیبوبت ذاتش درنزد ذات، پس خودهم عالم‌است وهم‌معلوم. وچون‌این علم بصورت‌زائده برذات نیست‌یعنی «مابه‌العالمیّه» نفس‌ذات اوست ومراد از «مابه‌العالمیّة» علم‌است زیراکه بعلم‌عالم‌عالم‌است‌ومعلوم‌معلوم. پس ذات او باین اعتبار نفس‌علم است پس مغایرتی دراین مقام مابین عالم ومعلوم وعلم نیست الّا بحسب الاعتبار .

واذا اعتبرکون ذاته سببا لظهوره‌علی‌نفسه لحقه‌النّوریة .

چون حقیقت نورعبارت‌است ازامری‌که ظاهرباشد بذاته ومظهر باشد مرغیررا پس واجب‌الوجودکه وجود محض‌است وصرف وجود و قائم بذات است و مقیم اشیاء پس‌ذاتش‌بنفسهاظاهراست؛ زیراکه‌عدم‌ومعدومیّت ملازم اختفا وغیبوبت‌است ووجود وموجودیّت‌ملازم‌باظهوروحضور، پس‌ذاتش‌راالازم‌آیدکه‌بذاته‌ظاهرباشد. ومعدومات ممکنه چون درحال انعدام مختفی‌اند وبعدازوجود ظاهروهویدا. واین ظهور ازافاضهٔ نور وجود است ازمبداء قیّوم پس‌ذات حق مظهر اشیاست چنانکه ظاهر بذاته است. پس حقیقت نوریّت درذات وی متراثیست و باین اعتبارکه ظاهربذاته ومظهرمر اشیاء است گفته می‌شود نوراست «کما قال‌الله تبارك وتعالی ـنور السّموات‌والارض‌ـ الی‌آخرالآیه» .

فاذا اعتبرکونه واجدالمعلومه (١) غیر فاقد (٢) شاهدا ایّاه (٣) غیرغائب عنه تعیّن نسبة الوجود والشّهود والواجدیّة والموجودیّة والشّاهدیة والمشهودیّة .

اشاره است بسوی بعض اعتباراتی که منشاء آنها علم ذات است بخویش : بیانش آنکه‌چون‌ذات وی باعتبارعالمیّت واجداست‌معلوم‌راکه‌عبارت ازذات اوست‌ومقصود

---

(١) ن. ل. ـ له.

(٢) خارج ازمتن. ایاه.

(٣) خارج ازمتن. علیه.

ازاین وجدان سلب فقدان است تا اثنینیّت لازم نیاید. و باین اعتبار نسبت وجود و واجدیّت و موجودیّت ظاهر و متعیّن شود باعتبار اینکه «مابه الوجدان» چون نفس ذات است وجود است وباعتباراینکه غیر فاقداست مرخویش‌را وداراست خویشتن را واجد است وباعتباراینکه غیر مفقود است ازخویش موجوداست وهمچنین باعتباراینکه غایب ازخویش نیست خود شاهد است ومشهود وباعتباراینکه این مشاهده بامری زاید برذات وی نیست شهود است .

ولاشکّ انّ علمه سبحانه بذاته و بهذه الاعتبارات الّتی هی صفاته لاتحتاج الی صورة زائدة علیه .

چونکه دانسته شدکه عالمیّت ومعلومیّت وعلم وشاهدیّت و مشهودیّت وشهود و واجدیّت و موجودیت و وجود نسب و تعیّناتی هستندکه باعتبارات مختلفه متصوّر شوند ودرحقیقت وذات متحدند . پس همچنانکه ذات حق درعلم بذات خویش محتاج بصورت زائده نیست همچنین‌است درعلم باین‌نسب واعتبارات «فذاته‌عالمة بذاته مشاهدة بذاته واجدة بذاته وهکذا فی جمیع الاعتبارات المذکورة» .

وکل‌علمه بماهیّات الاشیاء وهویّاتها فانّ ماهیّاتها وهویتها (۱) لیست عبارة الّا عن الذّات المتعالیة المتلبّسة بامثال هذه الاعتبارات المذکورة المنتشاءة التعقّل بعضها عن بعض جمیعاً وفرادی علی وجه (۲) کلی او جزئی(۳) .

درسابق بیان شده‌بودکه ماهیّات اشیاء عبارت از اعیان ثابته است وهویّاتشان اعیان موجوده . واعیان ثابته نیستند مگرمظاهر وآثاراسماء الهیّه . یعنی همچنانکه اسماء عبارتند از مفاهیمی ونسبی و تعیّناتی معقول از ذات حق باعتبارات مختلفه‌که متّحدند

---

(۱) ن. ل + هویاتها.

(۲) ن. ل. + نحو.

(۳) حاشیه + لابمعنی انه یحصل‌ترتب فی‌تعقل‌الحق ایاها، بل تعقل البعض‌متأخر الرتبه عن البعض وکلها تعقلات ازلیة ابدیة علی وتیرة واحدة.

درحقیقت ذوات وقطع نظر از آن اعتبارات، همچنین هر گاه ملاحظه شود هر اسمی باعتبار حقیقت وذات و مصداق نه باعتبار مفهوم، لازم است اورا معنای معقولی که تعبیر کنند از آن بمظهر آن اسم واثر وی وماهیّت وعین ثابت. وهمچنانکه اسماء مغایرتشان با ذات وبا یکدیگر باعتبارات بود، همچنین اعیان ثابته مغایرتشان بایکدیگر و باسماء و با ذات باعتبارات است؛ چراکه این اعتبارات عبارتند ازتعیّناتی ونسبی که درذات حقّ اعتبار شوند. و بآن اعتبار ذات حق متلبّس شود بصور آن اعتبارات و همان نسبتی که اعیان ثابته را باسماء وذات حق است هویّات اشیاء را نسبت باعیان ثابته و اسماء وذات حقّ است یعنی تمام اینها مظاهر مترتّبه واعتبارات متتالیه باشند که ذات حق را متعیّن بتعیّنات خاصّه و متلبّس بالبسه متکثّره نمایند. ومعلوم است که اعتبارات و تعیّنات و ملابس مفاهیم معقوله و امور انتزاعیّه که ناشی از احکام مظاهرند پیدا شوند وحقیقت و اصلی ندارند همچون ظهور نور ساذج در زجاجات متلوّنه که منصبغ بصبغ زجاجات گشته مشهود ومرئی گردد. پس مدام که نظر واقف است برمظهر ومتقیّد بقیود آن نور ساذج را مشاهده نتواند کرد. همچنین مادام که نظر عارف واقف برتعیّنات و تقیّدات است واحکام مرآتیّه چشم حق بینش را پوشیده، غافل از ذات حق باشد ونه بیند مگر خلق را پس در واقع ونفس الامر بجز وجود حق وآن ذات مطلق چیزی نباشد واین اختلافات وکثرات بحسب ظهورات وتعیّنات ونسب واعتبارات سرابیّه‌اند.

مجموعه کون را بقانون سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق وصفات ذاتیّهٔ حق

پس ذات حق باعتبار علمش بذات خویش عالم است بکلّ اسماء و ماهیّات وهویّات اشیاء وباعتباری عالم است وباعتباری معلوم و باعتباری علم وباعتباری شاهد است و باعتباری مشهود و باعتباری شهود وباعتباری واجد است و باعتباری موجود است وباعتباری وجود «فلیس فی الدّار غیره دیّار». ومراد از وجه کلّی وجزئی که درعبارت

متن است محیط بودن ومحاط بودن است .

فلایحتاج فی العلم بها الی صورة زائدة. فلا فعل هناك ولاقبول ولا حالّ ولا محلّ ولا احتیاج فی شیء من کمالاته الذاتیّه الی ماهو غیره صادرعنه تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّا کبیرا. فانّ علمه بذاته منشاء لعلمه بسائر الاشیاء.

اشاره است بسوی جواب از اشکالاتی که وارد می‌آمد برطریقهٔ مشّائین که علم حق را باشیاء بصور زائده برذات می‌دانستند ازاتّحاد فاعل وقابل ومحلیّت حق ازبرای کثرت واحتیاج ذات حق دراخصّ کمالات خویش بسوی معلولات خویش. بیانش آنکه دانسته شدکه ذات حق باعتباری عالم وباعتباری معلوم وغیری دروجود نیست وصورت زائده لازم نیست. پس فعل و قبول و حلول و احتیاج بهیچوجه لازم نیاید «تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّا کبیر».

فی ان علمه بذاته منشاء لعلمه بسائرالاشیاء. قالت الحکماءُ یعلم الاوّل سبحانه الاشیاء بسبب علمه بذاته لانه یعلم ذاته الّتی هی مبداء تفاصیل الاشیاء . فیکون عنده امر بسیط هومبدء العلم بتفاصیلها وهوعلمه تعالی بذاته فانّ العلم بالعلّة یستلزم العلم بالمعلولات سواء کانت بواسطة اولا .

حاصل مطلب این است که چون علّت دارای معلول است درمقام ذات خویش بنحو اعلی و اشرف و معلول تنزّل علّت است وظهور او در مرتبهٔ ادنی مانند عقل بسیط اجمالی بالنّسبة بسوی تفصیل . و توضیحش آنستکه مثلا هرگاه عالم بعلم هندسه ملتفت شود بخویش، می‌یابد خودراعالم بعلم هندسه ولیکن ملتفت بسوی تفاصیل اشکال هندسیّه و براهین مترتّبه در علم مذکور نیست . و هرگاه توجّه بسوی تفاصیل کند جمیع اشکال و براهین مفصّله را در خود می‌یابد بدون کسب جدید . پس معلوم شود که درحالت اولی که خود را می‌یابد عالم بعلم هندسه دارای علمیست بسیط و اجمالی وحدانی و درحالت ثانیه دارای تفاصیل آن اجمال است . و چون کسب جدید نکرده معلوم شودکه این تفصیل عین آن اجمال است . پس فرق بحسب مرتبه است و تفصیل مرتبهٔ نازله از اجمال است پس اجمال دارای تفصیل است بنحو بساطت و وحدت

واعلى واشرف وتفصيل. دارای اجمال است بنحو تنزّل وادنی واخسّ. وازاین جهة است که گفته اند «العقل البسيط الاجمالی خـلاق للتّفاصيل». وبعد از این توضيح گفته می‌شود که واجب الوجود نسبت باشياء چون علت است وعلّت بايد واجد معلول باشد پس دارای کلّ اشياء است بنحو بساطت ووحدت و أعلى واشرف واشياء تفاصيل ذات او وتنزّلات جهات اوست. پس وی دارای اشياء است واشياء دارای وی. هريك بحسب حال خويش وعلم عبارت ازوجدان ونيل است پس واجب الوجود بعين علمش بذات خويش عالم است بكلّ اشياء ليكن بنحو بساطت و اجمال. وچون اين اجمال مبدء آن تفصيل است و تفصيل عين آن اجمال بنحويكه اشاره بدان شد پس عالم بتفاصيل اشياء نيز باشد.

فالعلم بذاته الّتى هى علّة ذاتيّة للمعلول الاوّل يتضمّن العلم به. ثمّ المجموع علّة قريبة (١) للمعلول الثّانى فيلزم العلم بها ايضا هكذا الى آخر المعلولات. فعلمه بذاته يتضمّن العلم بجميع الموجودات اجمالا.

بايد دانسته شود که در بيان سابق. اشاره بسوی ترتيب مراتب علم نشد وحال گوئيم که علم تفصيلی حق بذات خويش مستلزم است علم اجمالی بمعلول اوّل را در مقام ذات خويش؛ زيرا که ذات اوعلّت ذاتيّه است برای معلول اوّل وچون ذات اوبامعلول اوّل علّت است ازبرای معلول ثانی پس اين مجموع علم اجمالی باشند ازبرای معلول ثانی وهمچنين است بيان تا آخر معلولات.

فاذا فصّل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصّلة فهى كامر بسيط يكون مبدءً التفاصيل امور (كذا) متعدّدة فكما انّ ذاته تعالى مبدء لخصوصيات الاشياء وتفاصيلها كذلك علمه بذاته مبدء للعلم بالاشياء وتفاصيلها.

دانسته شد که نسبت حق بسوی اشياء مثل نسبت عقل اجماليست بسوی عقل تفصيلی که تفصيل نيست مگرمرتبهٔ نازلهٔ از اجمال واجمال نيست مگرمرتبهٔ عاليهٔ ازآن

(١) ن. ل. + (ص) مترتبه.

تفصیل پس هریک دردیگری مترائیست و اجمال وتفصیل مغایرتشان بالاعتبار است بحسب ظهور وخفا والتفات وعدم التفات .

وتوضیحش این است که هرگاه حق توجّه کند بذات خویش تمام اشیاء را دریابد بنحو اجمال وهرگاه نظر کند در اشیاء ذات خویش را دریابد بنحو تفصیل « فهو الاوّل والآخر والظّاهر والباطن وهو بکلّ شیء علیم » وفی الحقیقه این بیانی که ما کردیم جمع بین مذهب حکما وصوفیّه است .

و نظیره ما یقال فی تضمّن العلم بالماهیّة العلم باجزائها اجمالا وکونه مبداءً لتفاصیلها .

مثالی که از برای این مطلب آوردیم بهتر از نظیریست که مصنّف آورده ازجهة آنکه جزء غیر کلّ است اگرچه مندرج دروی است وعلم بکلّ علم اجمالی باجزاءاست وپس از توجّه بسوی اجزاء آن علم اجمالی مفصّل می‌شود لیکن در تمثیل ما عقل تفصیلی عین عقل اجمالیست ومغایرتی نیست « بینهما الّا بالاعتبار ویحتاج فی التفرّقة الی ذهن لطیف » .

ولا یذهب علیک انّه یلزم من ذلک علمه بالجزئیّات من حیث (۱) هی جزئیّة فان الجزئیّات ایضاً معلولة له تعالی کالکلیّات فیلزم علمه تعالی بها ایضا وقد اشتهر عنهم انّهم ادّعوا (۲) انتفآء علمه بالجزئیّات من حیث هی جزئیّة لاستلزامه التغیّر فی صفاته الحقیقیّة .

چونکه بعضی نسبت داده‌اند بسوی حکما که حق را عالم بجزئیّات نمی‌دانند واین خلاف مذهب ایشانست مصنّف درصدد این برآمده که رفع این تهمت را نموده منشاء اشتباهشانرا اظهار کند فلهذا می‌گوید که : چون علم حق را باشیاء ناشی ازعلمش بذات می‌دانند چونکه علم بعلّت مستلزم است علم بمعلول را وحق علت است ازبرای کلیّات وجزئیّات جمیعاً پس لازم آید که حق عالم باشد بتمام جزئیّات چنانکه عالم است بکلیّات

(۱) ن . ل + (ص) . کونها .

(۲) ن . ل + (ص) . نفوا علمه .

واشتهار نفی علمش مستند باین است که علم بجزئیّات باید متغیّر شود برحسب تغیّر جزئیّات وموجود شود درنزد وجودشان ومعدوم شود درنزد عدم وحال آنکه تغیّر در صفات حق وانوجادوانعدام درذات حق وصفاتش محال است . پس باید باین ملاحظه عالم بجزئیات نباشد .

ولکن انکره بعض [١] المتأخرین و قال : نفی تعلّق علمه بالجزئیّات ممّا احال علیهم من لم یفهم معنی کلامهم وکیف ینفون تعلق علمه بالجزئیّات وهی صادرة عنه . وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ، انّ العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول . بل لمّا نفوا عنه الکون فی المکان جعلوا نسبة الاماکن الیه نسبة واحدة متساویة . ولمّا نفوا عنه الکون فی الزمان جعلوا نسبة جمیع الازمنة ماضیها ومستقبلها وحالها الیه واحدة . فقالوا کما انّ العالم بالامکنة اذا لم یکن مکانیاً یکون عالماً بانّ زیداً فی ای جهة من جهات عمرو . وکیف تکون الاشارة منهالیه ، وکم بینهما من المسافة . وکذلک فی جمیع ذوات العالم . ولایحصل [٢] نسبة شیء منها الی نفسه [٣] لکونه غیر مکانیّ کذلک العالم بالازمنة اذا لم یکن زمانیّا یکون عالماً بانّ زیداً فی ایّ زمانٍ تولد وعمرواً فی ای زمان . وکم یکون بینهما من المدة وکذلک فی جمیع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولایحصل [٤] نسبة شیء منها الی زمان یکون حاضراً له [٥] فلا تقول هذا مضیّ وهذا مایحصل بعد وهذا موجود الآن . بل یکون جمیع ما فی الازمنّة حاضراً عنده متساوی النسبة الیه مع علمه بنسبة البعض منها الی بعض وتقدم البعض علی البعض الثلاثة [٦] .

(١) حاشیه + قال المحقق الطوسی فی رسالة المعمولة فی جواب اسؤلة الشیخ صدرالدین القونوی .

(٢) ن . ل + یجعل .

(٣) خارج از متن + اقرب من نسبة الاخر .

(٤) خارج متن + لایجعل .

(٥) خارج متن + عنده .

(٦) حاشیه + و قال ایضا فی حواشی تلک الرسالة : هوالمتعالی عن الزمان ؛ فان

(بقیهٔ حاشیه در صفحهٔ بعد)

اذا تقررهذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين [الـ] مضيق فى المكان والزمان ، حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به ، وبعضهم بكونه زمانيا . ويقولون انّ هذا لم يحصل له بعد . و ينسبون من ينفى ذلك عنه الى القول بنفى علمه بالجزئيات الزمانية وليس كذلك .

شروع است درذكرمنشأ اشتباه مذكور بدين بيان گفت حق عالم بجزئيات نيست بنابرمذهب حكما وحال آنكه ذات حق را علّت مى‌دانند براى كلّ اشياء ازكليّات و جزئيّات و علم بعلّت را مستلزم علم بمعلول. بلكه اين نسبت‌را كسانى بحكما داده‌اندكه قادربرفهم كلام آنها نبوده «يحرّفون الكلم من‌مواضعها و يقولون منكرا من‌القول وزورا» منشا اشتباهشان از اين است كه چون حكما نسبت حق‌را بسوى جميع امكنه وجميع ازمنه متساوى دانند زيراكه خود زمانى ومكانى نباشد پس نشود زمانى و مكانى‌را غايب ازاو دانست بلكه ماضى وحال و استقبال و مشرق ومغرب وشمال وجنوب درنزد او يكسان است بدون تقدّم‌وتاخّر وقرب وبعد واين مطلب چون‌غامض‌است وتصورش‌از اوهام متوغّلين در مكان و زمان دور لهذا بعضى ازآنها حق را مكانى دانسته و او را درمكان خاصّى دانند وبعضى اورا تعالى زمانى دانسته وماضى ومستقبل‌را ازاو غايب وازاين‌لازم آيدكه موجودات دربعض‌امكنه وهمچنين‌موجودات دربعض‌ازمنه‌كه جزئيّات عبارت از آنهاست از حق غايب باشند و حق علم بدانها نداشته باشد وحال آنكه چنين نيست بلكه عالم است بكلّ اشياء در جميع ازمنه و جميع امكنه برنسبت واحده «فلايغرب عن علمه مثقال ذرّة فى‌الارض ولا فى‌السماء» .

(بقيهٔ حاشيه از صفحهٔ قبل)

الزمان عنده شىء واحد من‌الازل الى الابد ، متساوى النسبة اليه ، محيط علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع فى اجزائه شىء بعد شىء . فان الزمانى كمن يطالع كتاباً ويعبر نظره على حرف بعد حرف ، فيكون حرف قد عبر عليه و حرف حاضر عنده محاذ لعينه و حرف لم يصل نظره اليه . والمتعالى عن الزمان كمن يكون جميع الكتاب حاضراً عنده وهو عالم بمراتب حروفه . فعلم الاول تعالى بالزمانيات يكون هكذا .

وفى كلام الصّوفيّة قدّس الله اسرارهم انّ الحقّ سبحانه و تعالى لمّا اقتضى كلّ شيء امّا لذاته (١) او بشرط او لشروط فيكون كلّ شيء لازمه اولازم لازمه وهلمّ جرّا فالصّانع (٢) الّذى لايشغله شان عن شان واللّطيف الخبير الّذى يفوته كمال (٣) لابدّ وان يعلم ذاته ولازم ذاته (٤) (ولازم لازمه) جمعا و فراداى اجمالا وتفصيلا الى مالايتناهى وايضا فى كلامهم انّ الحقّ سبحانه وتعالى لاطلاقه الذّاتى له المعيّة الذّاتيّة مع كلّ موجود وحضوره مع الاشياء هوعلمه بها فلايعزب عن علمه مثقال ذرّة فى الارض ولا فى السّماء. والحاصل انّ علمه تعالى بالاشياء على وجهين: احدهما من حيث سلسلة التّرتيب على طريقة قريبة من طريقة الحكماء والثّانى من حيث احديّته المحيطة بكلّ شيء (٥).

ولا يخفى عليك انّ علمه سبحانه بالاشياء على الوجه الثّانى مسبوق بعلمه بها على الوجه الاوّل فانّ الاوّل علم غيبيّ بها قبل وجودها والثّانى علم شهوديّ بها (٦) عند وجودها و بالحقيقة ليس هناك علمان بل لحقّ الاوّل بواسطة وجود متعلّقه اعنى المعلوم نسبة باعتبارها نسمّيه شهودا وحضورا الّا انّه حدث هناك علم آخر. فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثّانى مخصوصا بالموجودات كلّها بالنّسبة اليه حاليّة فان جميع الازمنة متساوية بالنّسبة اليه حاضرة عنده كما مرّ آنفاً فى كلام بعض المحقّقين.

حاصل مطلب اين است كه در طريقهٔ صوفيّه علم حق را باشياء بدو وجه بيان توان كرد كه اوّل را علم ترتيبى يعنى بترتيب سببى ومسبّبى وعلم غيبى نامند ودوّم را علم

---

(١) خارج از متن + اما بذاته.

(٢) خارج از متن + والصانع.

(٣) خارج از متن + ولا يعتريه نقصان.

(٤) خارج از متن + ولازم لازمه.

(٥) حاشيه + و انما قلنا قريبة من طريقة الحكماء لان الاول اللوازم عند الصوفية النسبة العلميه ثم الوجود العام ثم التعينات اللاحقه له اعتبار انبساطه على المهيات التى اولها العقل الاول ثم مايليه وهلم جرا.

(٦) خارج از متن + بعد.

شهودی وحضوری که ترتیب وتقدّم وتأخّر در آن ملحوظ نباشد .

و بیان وجه اوّل این است که چون اشیاء بعضی لوازم ذات حقّند بلا واسطه وبعضی لازم لازم الی غیرالنّهایة . وعلم بملزوم مستلزم است علم بلازم را، زیراکه لازم شیء انفکاك ازآن شیء نیابد ذهنا و خارجا . و این مطلب عبارة اخری است ازآنچه حکما گفته‌اندکه : « علم بعلّت مستلزم علم بمعلول را » . و چون این علم نسبت باشیاء ازجهت ملزوم است سابق‌است بروجود اشیاء وازاین‌جهة اوراعلم‌عینی(۱) نامند وبترتیب حاصل است چنانچه درمذهب بعضی ازحکما ذکرشد تفصیل آن .

وبیان وجه ثانی آن است که حق‌را باعتبار احدیّت جمع واطلاق که منافی با هیچ تعیّنی‌ازتعیّنات نیست اجتماع‌است با جمیع تعیّنات وغایب ازچیزی نیست . « بل هومع کلّ شیء لابمقارنة بل بسریانها فیها سریانا مجهول الکنه » . پس باعتبار حضور با کلّ اشیاء و معیّت حق باکلّ آنها عالم باشد بدانها . وظاهر این بیان موهم این است که علم حق نسبت باشیا بردو نحو است یعنی‌دوعلم است : یکی علم سابق که قبل ازاشیاء است، ودیگری علم‌لاحق که مع‌الاشیاء است . لکن عندالتّحقیق یک علم بیش نباشد زیرا که همان علم اوّل را بالنّسبة بسوی وجود معلوم نسبتی و حالتی طاری شود که باعتبارآن نسبت اورا شهود وحضورنامند . پس درحقیقت حق عالم باشد بعلم واحد تمام اشیاء را سابقاً ولاحقا بدون تمیّزٍ وتکثّرٍ فی ذاته وصفاته « فلایغرب عن علمه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی‌السّماء » .

واگر گفته شودکه بنابراین، علم بوجه ثانی اختصاص داشته باشد باشیاء حاضرهٔ حالیّه نه باشیاء ماضیه ومستقبله . پس لازم‌آیدکه حق عالم نباشد بآنها .

جواب گوئیم‌که چنین است لیکن تمام موجودات من الازل الی الابد حاضرند درنزد حق ونسبت ازمنه وزمانیّات بسوی او نسبت واحد است . پس ماضی وحال و استقبالی نباشد در نزد او وچیزی از او غایب نباشد . پس موجودات ماضیه ومستقبله نیزدرحکم حالیّه حاضره‌اند .

---

(۱) ظاهراً « غیبی » باشد چون درمتن عربی‌که در بالا آمده « غیبی » ذکر شده نه « عینی » . البته این یک حدس است .

تذئيل . از جمله بیاناتی که درمسئله علم کرده‌اند و تصوّر آن بسیار دقیق و قریب ازتحقیق است بیان ابن رُشدْ اندلسی است باین نحو : همچنانکه انسان تحقّق انسانیّتش بصورت انسانیّه است که نفس ناطقه عبارت از اوست ونفس ناطقه در بدوفطرت در مادّهٔ انسانیّت بالفعل موجود نیست وازاین‌جهة است که ویرا درآن وقت عقل هیولانی نامند چنانکه خروج هیولای اولی ازقوّه بسوی فعلیّت وحرکت اودرفعلیّات مترتّبه و تدرّج او در کمالات متدرّجه بنحو خلع و لبس و لبسٌ فوق لبس بنحویکه مستلزم ترکیب باشد وبنحو انقلاب یعنی انقلاب صورتی وانوجاد دیگری‌نیست. وترکیب هیولی با صورت بنحو انضمام نیست بلکه بنحو اتّحاد است . وظاهراست که قویّت شیء با فعلیّت وی جمع نگردد بلکه بحصول فعلیّت قوّه منتفی گردد ، نه باین نحو که معدوم شود ، بلکه بخروج وی بسوی فعلیّت ، یعنی خود بنفسها عین‌آن فعلیّت‌گردد وآن فعلیّت عین‌آن قوّه باشد بنحواعلی واشرف وازاین‌جهة که هیولارا با صورت حاصله ازبرای‌آن که شیء واحد بسیط صوریست و قویّت در او متراتی ومضمن است، اورا هیولای ثانیه نامند نسبت بسایرصور و فعلیّات . وهمچنین است حال صور متلاحقه . باین معنی که درمدارج ترقیّات و معارج استکمالات و هرصورتیکه ملاحظه شود شیء واحد بسیط است که دارای مراتب سابقه باشد . یعنی ببساطته کلّ اشیاء مادون خود است ، اگرچه صاحب قویّت است نسبت بمراتب لاحقه . مثلا حیوان را جزئی نباشد که بدان حیوان باشد وجزئیکه بدان نامی و جزئی که بدان جسم و جزئیکه بدان جوهر. بلکه شیء واحدی است بسیط که بکلّه هم‌حیوان باشد وهم نامی وهم جسم وهم جوهر.

و سرّ این مطلب این است که وجود هرچه ترقّی کند و بسوی کمالات گراید ترکیب نیابد با اینکه اقوی و اشدّ گردیده آثار وی زیاده شود تا وقتی که جمیع قوی بفعلیّت مبدّل شود . پس‌بعدازآنکه مادّه انسانیّت مراتب حیوانیّت‌را بنهایت رسانید ومبدء عروجش در مراتب انسانیّت باشد قوّهٔ انسانیّت است که او را عقل هیولانی نامند . وخروج از این قوّه بسوی فعلیّت انسانیّت بادراك معقولات ومصوّر شدن این

هیولاست بصور عقلیّه بهمان نحو که هیولای اولی را نسبت بصور جسمانیّه بود . پس بعداز آنکه صور معقوله بحذافیرها درمادّهٔ انسانیّت حاصل شود و قوی مبدّل بسوی وی گردد ، حقیقت انسانیّت متحقّق شود بنحویکه ترکیب وتکثّر وانعدام و انوجاد وخلع و لبس هیچیک نباشد . بلکه فعلیّت واحده و صورت بسیطه است دارای کلّ مراتب مادون. وچون دانسته (شد) که شیئیّت شیء بصورت است نه بمادّه ، پس حقیقت ناطقه عبارت ازهمین صورت معقوله است که بنظر اجمالی او را صورت معقوله گوئیم و بنظر تفصیلی صور معقوله بنحویکه مستلزم ترکیب و تکثّر نباشد . بلکه حقیقتی است بسیطه که کلّ الاشیاء است . و از این بیان خوب ظاهر و روشن شود مسئله اتحاد عاقل ومعقول وعقل . وچون مخرج نفس ناطقه را از قوّه بسوی فعلیّت عقل فعّال دانند و «کلٌّ یعمل علی شاکلته» . پس عقل فعّال هم عبارت ازهمین صور معقوله باشد و بمقتضای علیّت و معلولیّت فرقشان بشدّت وضعف و کمال ونقص و ظلّ واصل وامثال ذلک باشد . وهمچنین است امر تا برسد بواجب الوجود . پس حقیقت واجب الوجود نفس صور معقوله باشد . » فافهم ان کنت من اهله والّا فذره فی سنبله » .

القول فی الارادة : اتّفق المتکلّمون و الحکماء علی اطلاق القول بانّه تعالی مرید لکن کثر الخلاف (۱) فی معنی ارادته . فعندالمتکلّمین من اهل السنّة انّها صفة قدیمة زائدة علی الذّات (۲) ما هوشان سائر الصّفات الحقیقیّة . وعندالحکماء هی العلم بالنظام الاکمل و یسمّونه عنایة .

اشاعره کلیّة قائلند باینکه صفات حقیقیّة حق اموری باشند قدیمه وزائده برذات حق که ذات حق ازلا و ابدا متّصف است بآنها و اراده را گویند صفتی است زائده برذات که ازشأن اوست تخصیص احد طرفی الممکن . یعنی وجود یا عدم بوقوع . وهمین زیادتی وقدم صفات منشاءاست التزامشان را بقدماء ثمانیه یاتسعه . وامّا درنزد متکلّمین

(۱) ن . ل + اختلفو.

(۲) ن . ل + کما .

ازمعتزله صفات حق که از جملهٔ آنهاست اراده هیچیک را زاید برذات حق ندانند. بلکه نفی صفات کنند، چنانچه امیرالمومنین صلوات‌الله علیه فرموده: «کمال التّوحید نفی الصّفات عنه». وگویند ازصفات: «خذالغایات واترك المبادی». یعنی حقیقت صفات درذات حق موجود نیست نه بزیادتی ونه‌بعینیّت، بلکه ذات را نایب ازصفات دانند. یعنی آثاریکه سزاواراست ازحقایق‌این‌صفات‌ظاهرشود ازذات حق‌بدون صفات ظاهر شود. وبدین واسطه خودرا اصحاب توحید دانند. وامّا امامیّه رضوان الله علیهم اگر چه مذهبشان درنتیجه پردور ازمذهب معتزله نباشد ولکن اقرب بتحقیق است، وآن چنان است که گویند حقایق صفات حق‌عین ذات حقّ است ونفی صفات نکنند. بلکه گویند آثاریکه درنزد معتزله مترتّب است برنفس ذات مترتّت است برحقایق صفات که مبادی آن آثارند، زیرا که‌آثار را لازم است ازمبادی ومؤثّرات. ولی بمقتضای براهین توحید صفات‌را متّحد باذات دانند. یعنی‌اگرچه‌صفات بحسب مفاهیم متغایرند امّا بحسب وجودهریک بایکدیگروباذات متّحدند. وکلام امیرالمؤمنین‌را صلوات‌الله چنین معنی کنند که مراد نفی صفات زائده برذات است. چراکه متبادر از صفات در عرف صفات زائده است، وزیادتی صفت برذات حق محال است. پس صفات زائده را از ذات حق نفی کنند، و صفات متّحدهٔ با ذات را اثبات، چراکه اگر ذات حق را این صفات نباشد باعتبارخلوّ ازاین صفات سلب کمالات را دارا باشد و موجب نقص ومنافی وجوب وجود است.

قال ابن سینا: العنایة هی احاطة علم الاوّل تعالی بالکلّ وبما یجب ان یکون علیه الکلّ حتّی یکون علی احسن‌النّظام. فعلم‌الاوّل تعالی بکیفیّة الصّواب فی ترتیب وجود الکلّ منبع لفیضان الخیرمن غیرانبعاث قصد وطلب من‌الاوّل الحقّ سبحانه وتعالی[1].

چونکه اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل، لهذا متکلّمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد واراده عبارت ازاوست که غیرازعلم است، چراکه

(١) خارج ازمتن + فی‌الکل.

علم بشیء دانستن آن شیء است واراده خواستن وی . ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی ومنشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیراکه انبعاث قصد واراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند .

وتحریر المذهبین ان نقول لایخفی انّ مجرّد علمنا بما یجوز صدوره عنّا لایکفی فی وقوعه بل نجد فی (۱) انفسنا حالة نفسانیّة تابعة للعلم بما فیه من المصلحة ثمّ نحتاج الی تحریک الاعضاء بالقوّة المنبثّة فی العضلات . فذاتنا هو الفاعل والقوّة العضلیّة هی القدرة، وتصوّر ذلک الشیء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هی العلم بالغایة، والحالة النفسانیّة المسمّاة بالمیلان هی التابعة للشوق المتفرّع علی معرفة الغایة .

بدانکه صدور افعال اختیاریّه ازما موقوف است برمبادی متعدّده : اوّل علم بدان، یعنی تصوّر حقیقت آن، بعدازآن تصدیق یقینی، یاظنّی بخیریّت آن، بعد میل بسوی آن، وبعد شوق بسوی آن، بعد اراده . یعنی قصد جازم بصدور آن، بعد انبعاث قوّهٔ منبثّه درعضلات بسوی اصدار آن . زیرا که تا تصوّر حقیقت شیء نشود وتصدیق بخیریّت وی ، محال است اختیار صدور آن ، وبعدازاین تصوّر و تصدیق تا میل بسوی او نباشد ایضا صدور اختیاری نتواند یافت . وبعدازمیل، شوق بسوی تحصیل آن ، زیراکه گاهی میل باشد بدون شوق چنانچه گاهی تصوّر حقیقت شیء متحقّق باشد بدون تصدیق بخیریّت آن، وگاهی تصدیق بخیریّت متحقّق شود بدون میل. وبعدازشوق عزم بسوی فعل نباشد . وبعدازعزم لازمست مطاوعت وانبعاث قوّهٔ محرکّه ، یعنی مباشر تحریک بسوی تحریک اعضا تامتحقّق شود طلب وحرکت بسوی ملایم، پس چنانچه مصنّف بیان کرده ذات ما فاعل آن فعل است ، و قوّهٔ عضلیّه قدرت است ، وتصوّر آن شیء شعور بدان ، وتصدیق بخیریّت که معرفت مصلحت عبارت ازآن است علم بغایت ، و حالت نفسانیّه که مسمّی بمیل است خیری است که تابع شوق است ، که آن شوق فرع معرفت غایت است .

---

(۱) خارج ازمتن + من .

فهذه امور متغايرة لكلّ واحد منها مدخل فی صدور ذلک الشیء . فالمتکلّمون المانعون تعلیل افعاله بالاغراض لیثبتون له ذاتا وقدرة زائدة علی ذاته وعلما بالمقدور وبما[١] فیه من المصلحة زائدا ایضا علی ذاته ، وارادة کذلک . و یجعلون المجموع مدخلا فی الایجاد ، سوی العلم بالمصلحة فتکون هی غرضا وغایة لاعلّة غائیّة . وامّا الحکماء فاثبتوا له ذاتا و علما بالاشیاء هوعین ذاته و یجعلون الذّات مع العلم کافیین فی الایجاد فعلمه عین ذاته [٢] وعین قدرته وعین ارادته . اذهو کافٍ فی الصّدور ولیس له حالة شبیهة بالمیلان النّفسانیّ الّذی للانسان فما یصدر بالنّسبة الینا [٢] من الذّات مع الصّفات یصدر عنه بمجرّد الذّات فهذا معنی اتّحاد الصّفات مع الذّات . فلیس صدور الفعل منه[٣] کصدوره منّا [٤] ولا کصدوره من النّار والشّمس . فما لاشعور له بما یصدر عنه . وامّا الصّوفیّة المحقّقون فیثبتون له سبحانه ارادة زائدة علی ذاته لکن بحسب التعقّل لا بحسب الخارج کسائر الصّفات .

اشاعره حق را مانند انسان گمان کرده ، بروزان و قیاس مبادی افعال اختیاریّه که در انسان است ، و زاید برذات وی ، در حق نیز اثبات کنند پس گویند : حق را ذاتیست بروزان ذات انسان وقدرت زائده بروزان قوّهٔ منبثّه درعضلات وعلم بمقدور ایضا زاید برذات بروزان علم تصوّری انسان وعلم بمصلحت ایضا زائد برذات بروزان علم بخیریّت ، واراده ایضا زاید بروزان عزم واراده‌ٔ انسان . و «لایخفی مافیه من القصور» . و چونکه افعال الله معلّل باغراض نتواند بود زیراکه آن غرض یا باید راجع بخودش باشد یا راجع بغیر ، اگرراجع بخودش باشد یا داراست بالذّات اورا یا فاقد اگر دارا باشد لازم آید تحصیل حاصل . وهرگاه فاقد باشد لازم آید نقص و امکان . وهرگاه

(١) خارج ازمتن + هما.

(٢) خارج ازمتن + عنا.

(٣) خارج ازمتن + تعالی.

(٤) خارج ازمتن + عنا.

راجع بغیر باشد گوئیم که افادهٔ این فائده بغیر آیا معلّل بغرضی است یا نیست وکلام اوّل که یا تحصیل حاصل است یا لزوم نقص یا افادهٔ بغیر وتسلسل عود کند . وکـلّاً محال است . پس مصلحتی که درفعل منظور است علّت غائیّه از برای فعل حق نباشد، بلکه عنایت وحکمت باشد که لازمهٔ افعال وی است تا افعال وی لغو نباشد .

فهم یخالفون المتکلّمین فی اثبات ارادة زائدة علی ذاته بحسب الخارج والحکماء فی نفیها بالمرّة .

مخالفت صوفیّه با طایفهٔ از متکلّمین که اشاعره اند ظاهر است وهمچنین بامعتزله که مذهبشان همان مذهبی است که مصنّف نسبت بسوی حکما داده ولی مخالفتشان با حکما بنابر آنچه ما بیان کردیم غیر ظاهر است بلکه مذهب صوفیّه با حکما بنابراین مذهب واحد است .

القول فی القدرة : ذهب الملّیون کلّهم الی انّه تعالی قادر [ای] یصح منه ایجاد العالم وترکه . فلیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل انفکاکه عنه تعالی واماالفلاسفه فانّهم قالوا ایجاده (۱) للعالم علی النّظام الواقع من لوازم ذاته فیمتنع خلوّه عنه . فانکروا القدرة بالمعنی المذکور لاعتقادهم انّه (۲) نقصان . واثبتوا له الایجاب زعما منهم انّه الکمال التّام . واماکونه تعالی قادرا بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فهو متّفق علیه بین الفریقین الّا انّ الحکماء ذهبوا الی انّ مشیّة الفعل الّذی هوالفیض والجود لازمة لذاته کلزوم سائرالصفات الکمالیّة له فیستحیل الانفکاك بینهما .

قدرت را متکلّمین بصحّة الفعل والترك تفسیر کنند ، وگویند ترك لازم است واقع باشد درزمانی . یعنی حق تعالی درزمانی خلق را ایجاد نکرده بود وبعداززمانی ایجاد کرد . «کان الله ولم یکن معه شیءٌ» . ولی چون قدرت باین تفسیرمستلزم امکان وقوّه است ومنافی وبا وجوب وجود، حکما و محقّقین از متکلّمین ازاین تفسیرعدول کرده ،

---

(۱) خارج ازمتن + تعالی .

(۲) خارج ازمتن + فی حقه .

گویند قدرت عبارت است از بودن فاعل « بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » . وچون این قضیّه شرطیّه‌است وقضیّه شرطیّه نه‌مقتضی وضع مقدّم‌است نه رفع تالی، بلکه ممکن است استثناء احدهما بعینه . پس دراین قضیه می‌توان گفت «لکنّه شاء وفعل ازلا » . پس ترك واقع نباشد . ولکن چون بحیثیتی است که مصداق این قضیّه است قادر باشد . وچون قدرت بتفسیراوّل‌را حکمانفی کرده‌اند متکلّمین بآنها نسبت‌داده‌اند انکار قدرت حق را وگویند حکما قائلند بایجاب حق یعنی صفت ایجاد وخلق لازم‌ذات اوست وتخلّف ناپذیر مثل‌لزوم سایر صفات کمالیّه ، وغافلند ازاین‌که لزوم فعل مستلزم انکار قدرت وایجاب نیست ، بلکه قادراست بتفسیرثانی .

فمقدّم الشرطيّة الاولى واجب التحقق صدقه ومقدّم الثّانية ممتنع الصدّق وكلتا الشّرطيّتين صادقتان فى حقّ البارى سبحانه .

شرطیّهٔ اولی عبارت است از « ان شاء فعل » . و مقدّم او « ان شاء » است و چون مشیّت حق واجب است ازبرای ذات و انفکاکش ازوی جایزنیست ازلا و ابدا پس واجب الصّدق باشد . یعنی همیشه خواسته است پس همیشه ایجادکرده وفاعل بوده است . وشرطیّه ثانیه عبارت است از « ان لم یشاء لم یفعل » ومقدّم وی « ان لم یشاء» وچون ترك مشیّت براو تعالی محال است ممتنع الصّدق است و شرطیّتش با هم برحق تعالی صادقند زیراکه او بحیثیّتی است که اگر خواهندکنند و اگر نخواهند نکنند باآنکه ازلا خواسته وکرده است .

واما الصّوفيّة فيثبتون له سبحانه تعالى ارادة زائدة على الذّات والعلم بالنظام الاكمل .

باید دانست که مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج نیست ، چنانچه مذهب اشاعره است ، ومستلزم قبائحی . بلکه زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل است . وظاهراست که مفهوم قدرت که بفارسی‌توانائی‌است غیرازمفهوم ذات وسایرصفات مانند علم‌است که بمعنی دانائی است .

واختيارا فى ايجاد العالم :

این اختیار عبارة اخری از قدرت است اگرچه خالی از اندك فرقی نیست، زیرا که قدرت مترجم است بتوانائی واختیار برگزیدن است. ولی چون برگزیدن لازم قدرت است همیشه اورا ردیف قدرت قراردهند. وآن عبارت است ازصدور فعل ازاو بعلم وحکمت وارادت. وبملاحظهٔ اینکه این صفات ثلثه لازم ذات اوست پس اختیار نیز لازم باشد. وباین اعتبارحق‌را موجب توان‌گفت بمعنی لزوم فعل ازبرای او که عبارت از عدم انفکاك است. پس حق مختار باشد نه چون اختیارخلق و موجب باشد نه چون ایجاب خلق که مجبوریّت عبارت ازآن است.

لکن لا علی‌النّحو المتصوّر من اختیارالخلق الّذی هو تردّد واقع بین امرین کلّ منهما ممکن الوقوع عنده فیترجّح عنده احدهما لمزید فائدة او مصلحة یتوخّاها فمثل هذا مستنکر فی حقّه سبحانه لانّه اَحَدی الذّات واحدی‌الصّفات وامره واحد وعلمه بنفسه (۱) وبالاشیاء علم واحد ولا یصحّ (۲) لدیه تردّد ولا امکان حکمین مختلفین بل لایمکن ان یکون غیرماهوالمعلوم المراد فی نفسه.

اختیاری که درخلق‌تصوّرشود ترجیح احدالمتساویین است که مختارمردّد باشد بینهما بجهة فائده یا مصلحتی که حاصل نبوده بدان فعل طلب نماید آن را، وچون حق سبحانه و تعالی احدیّ الذّات والصّفاتست و امر و علم او بذاتش وبکلّ اشیاء علم واحد است تردّد براو جایز نباشد، وویرا دوحکم مختلف ممکن نباشد، بلکه علمش و حکمش و امرش ازلا وابدا واحد است بلکه درنفس‌الامر بجز معلوم و مراد وی ممتنع الوجود است.

فالاختیار الالهی انّما هو بین الجبر والاختیار المفهومین للنّاس وانّما معلوماته سواءٌ قُدِّرَ وجودها اولم یقدّر مرتسمة فی عرصة علمه ازلا وابدا مرتّبة ترتیبا لا اکمل منه فی نفس الامر وان خفی ذلك علی الاکثرین.

---

(۱) خارج ازمتن + بذاته.
(۲) خارج ازمتن + عنه.

چونکه معلومات حق تعالی مرتسم است در عرصهٔ علم وی ازلا و ابدا مرتّبا بترتیب « لا اکمل له فی نفس الامر » چه از مرتبهٔ علم خارج بسوی عین شده باشد یا نباشد، بدون تغیّر و تبدّلی ، وعلم وی موجب وجود معلومات است . پس افعال وی ازذاتش تخلّف ناپذیراست بااینکه ذات او باراده وعلم وحکمت مصدراین افعال است. و فعلیکه مسبوق باراده و علم باشد صادق آید درفاعل وی : « کَوْنُهُ بحیث ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل » . پس آن فعل اختیاری باشد و فاعل وی مختار . پس اختیار الهی واقع است مابین جبر واختیاری که معروف بین النّاس است .

فاولویّة بین امرین یتوهم امکان وجود کلّ منهما انّما هی بالنّسبة الی المتوهّم المتردّد امّا فی نفس [1] الاله [2] فالواقع واجب وماعداه مستحیل الوجود .

چون معلولات حق ممکناتند ، وممکن درحدّ استواست بین طرفی الوجود والعدم وترجّح احدالمتساویین مستحیل ، پس [3] لابدّ است درایجاد ازترجیح وایجاب . ولی این اولویّت و ترجیح نسبت بسوی متوهّم و متردّد است امّا نسبت بسوی حق واجب و ضروری است از جهة تحقّق علّت تامّه وآنچه واقع نیست ممتنع الوجود .

فان قلت قد استدلّ الفرغانی رحمه‌الله فی شرحه للقصیدة التّائية بقوله تعالی « الم تر الی ربّک کیف مدّ الظّل » ای ظلّ التّکوین علی المکوّنات « ولوشاء لجعله ساکنا » ولم یمدّه علی انّ الحقّ سبحانه لو لم یشاء ایجاد العالم لم یظهر وکان له ان لایشاء فلا یظهر .

حاصل این ایراد این است که چگونه صدور افعال را نسبت بحق واجب دانند، وحال آنکه حق تعالی می‌فرماید « الم تر الی ربّک » الی آخره که در بردارد ، اختیار را باین نحو که حق تعالی ظلّ تکوین را درمکوّنات گسترده واگر می‌خواست نگستراند ،

---

(۱) خارج از متن + الامر.
(۲) خارج از متن + تعالی.
(۳) خارج از متن + حق را.

هر آینه ویرا ساکن کرده نمی‌گسترانید . پس تکوین عالم بنابر مشیّت اوست بدون لزوم که اگر می‌خواست نکند نمی کرد . علاوه براینکه اگرحق تعالی نمی‌خواست ایجاد عالم را ظاهر نمی‌شد عالم واز برای اوست نخواستن وعدم ظهور عالم .

قلت قولهم : ان لم یشاء لم یقع صحیح وقد وقع فی الحدیث ومالم یشا لم یکن ولکن صدق الشّرطیّة کما سبق لایقتضی صدق المقدّم ولا امکانه فلا ینافیه قاعدة الایجاب فضلا عن الاختیار الجازم المذکور .

جواب چنان‌است که سابقاً مفصّلا بیان‌شد که قضیّه شرطیّه صادق است بدون صدق مقدّم و رفع تالی و چون حق تعالی چنان است که اگر بخواهد کند و اگر نخواهد نکند لیکن نسبت ببعض اشیاء ازلا خواسته وکرده است ونسبت ببعض دیگر نخواسته ونخواهد کرد ابدا . پس آن مشیّت باختیاراوست ومنافات با ایجاب ندارد .

فقولهم فی الایجاد الکلّی للعالم کان له ان لایشآء فلا یظهر امّا لنفی الجبر المتوهّم للعقول الضّعیفه و امّا لانّه سبحانه باعتبار ذاته الاحدیّة غنیّ عن العالمین. فالصّوفیّه متّفقون مع الحکماء فی امتناع صدق مقدّم الشّرطیّة الثانیّة .

اینکه درشرع وارد است که وجود عالم منوط بمشیّت حق است و حق راست درایجاد عالم اینکه نخواهد و ظاهر نکند عالم را یا بجهة آن است که عقول ضعیفه توهّم جبر نکنند ویا بجهة این است که حق باعتبار ذات احدیّت غنیّ مطلق است وباعتباراین غنی صدور عالم از او واجب نیست .

ومخالفون معهم[1] فی اثبات ارادة زائدة علی العلم بالنّظام الاکمل لازمة له بحیث یستحیل انفکاکها عن العلم کما یستحیل انفکاك العلم عن الذّات . بقی القول فی انّ الاثر القدیم هل یستند الی المختار ام لا .

اگر مراد از این زیادتی زیادتی بحسب خارج باشد باطل است و نه حکما قائلند بدان ونه‌صوفیّه اگرمراد زیادتی بحسب مفهوم وتعقّل‌است که صوفیّه قائل بآنند حکما

---

(۱) خارج از متن + لهم .

نیز منکر نباشند « فلافرق بين المذهبين عندنا » .

ثمّ اعلم انّ المتكلّمين بل الحكماء ايضاً اتّفقوا على انّ القديم لايستند الى الفاعل المختار لانّ فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد [1] مقارن لعدم ما قصد ايجاده ضرورة .

یعنی شرط اختیار این است که قصد کند اوّلا ایجاد امری را که بالفعل معدوم است ، وبعد از قصد او را ایجاد کند زیرا که امر موجود را نتوان قصد ایجاد کرد ، پس فعل فاعلی مختار نتواند قدیم باشد .

فالمتكلّمون اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفى الاثر القديم .

چون متکلّمین متعبّدند بظواهر شرعیّه قائل شده‌اند باختیار واجب الوجود یعنی او را فاعل مختار دانند بنحویکه سابقا بیان شد و چون اختیار بمعنائیکه آنها قائلند منافی است با قدم اثر لهذا اثر قدیم را نفی کرده‌اند و حکم کرده‌اند بحدوث ما سوی‌الله زمانا وچون خود زمان هم جزء ماسوی‌الله است باید مسبوق بعدم زمانی باشد، لازم آید که برای زمان هم زمان دیگر باشد وهکذا الی غیر النّهایة . لهذا قائل شده‌اند بزمان موهوم وگویند عالم مسبوق است بعدمی که واقع است درزمان موهوم . وچون موهوم درنظر آنها عبارت است از امر انتزاعی ، پس هرگاه سئوال شود ازمنشاء انتزاع گویند منشاء انتزاع زمان موهوم بقاء واجب الوجود است . و ظاهراست که این کلام در کمال وهن است زیرا که منتزع ومنتزع منه را مناسبتی شرطاست واّلا لازم آیدکه هرچیزی از هرچیزی انتزاعش جایز باشد مثل انتزاع حمار مثلا از جدار و این بالضروره باطل است .

والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفى الاختيار .

وامّا حکما نظر بتمامیّت علّت که لازم وجوب وجود است قائل شده‌اند بقدم اثر وعدم مسبوقیّت عالم بعدم زمانی ، و چون قدم عالم منافیست با اختیار فاعل بمعنائی

---

(۱) خارج ازمتن + وهو.

که مراد متکلّمین است ، نسبت داده‌اند بسوی حکما نفی اختیارفاعل را . ومتکلّمین گویند حکما واجب الوجود را موجب دانند . ولیکن چون حکما را دراختیار مذهب دیگراست چنانچه سابقا اشاره بدان شد واختیار بدان معنی را منافاتی با قدم اثر نباشد واجب الوجود را تصریح کنند باینکه مختاراست و این نسبت را که متکلّمین داده‌اند از نفی اختیار وایجاب واجب افترا دانند وبرحسب مذاق خود متکلّمین .

وامّا الصّوفیّه فهم جوّزوا استناد الاثرالقدیم الی الفاعل المختار وجمعوا بین اثبات الاختیار والقول بوجود الاثر القدیم بانّهم قالوا افاد الکشف الصّریح انّ الشّیء اذا اقتضی امرا لذاته ای لابشرط زائد علیه وهوالمسمّی غیرا (۱) وان اشتمل علی شرط او شروط هی‌عین‌الذّات کالنّسب والاضافات فلایزال علی‌ذلک الامر ویدوم له مادامت ذاته کالقلم الاعلی فانّه اوّل مخلوق حیث لاواسطة بینه وبین خالقه یدوم بدوامه وکانّهم تمسّکوا فی‌ذلک الی ماذکره الآمدی من‌انّ سبق الایجاد قصدا الی‌وجود المعلول کسبق الایجاد ایجابا فکما انّ سبق الایجاد الایجابی سبق بالذّات لا بالزّمان فیجوز (۲) مثله ههنا بان یکون الایجاد القصدی مع وجود المقصود زمانا متقدّما علیه بالذّات . وح جاز ان یکون بعض الموجودات واجبا فی‌الازل بالواجب لذاته مع کونه مختارا فیکونان معا فی الوجود وان تفاوتا فی‌التقدّم والتّاخّر بحسب الذّات کما انّ حرکة الید سابقة علی حرکة الخاتم بالذّات وان‌کانت معها فی‌الزّمان .

صوفیّه استناد قدیم را بسوی فاعل مختارجایزدانند . یعنی معلوم بود وتکیه براو داشته باشد . پس قول بقدم عالم و اختیارفاعل را جمع کرده‌اند وگویند که هرگاه فاعل درصدور فعل محتاج نباشد بامری زائد برذات اگر چه موقوف باشد صدورآن فعل برشرطی که عین‌ذات وی باشد . یعنی حق تعالی در ایجاد عالم محتاج نیست بسوی غیر خود ولیکن‌صدور عالم ازوی موقوف است برعلم واراده واختیار که عین‌ذات اوست.

(۱) خارج از متن + بالغیر.

(۲) خارج ازمتن + کذلک یجوز.

پس لاجرم لازم آید دوام عالم بدوام ذات او ، وتخلّف پذیر نباشد ، پس قدم عالم با معلول اوّل یا اختیار واجب الوجود منافاتی ندارد .

فان قیل انّا اذا راجعنا الی وجداننا ولاحظنا معنی القصد کما ینبغی نعلم بالضّرورة انّ القصد الی ایجاد الموجود محال فلابدّ ان یکون القصد مقارنا لعدم الاثر فیکون اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدّم القصد علی الایجاد کتقدّم الایجاد علی الوجود فی انهما بحسب الذّات . فیجوز مقارنتهما فی الوجود زمانا لانّ المحال هوالقصد الی ایجاد الموجود بوجود قبل .

معترض نظرش بسوی این است که قصد بسوی ایجاد در حال وجود موجود محال است ، زیرا که تحصیل حاصل است و ظاهراست که امرموجود را نه ایجاد توان نمود ونه قصد بسوی ایجادآن پس فاعل مختار که بقصد و اختیار ایجاد کند قبل از قصد وایجاد وی فعل واثر او باید معدوم باشد وبعد از قصد وایجاد موجود شود پس لابدّ اثر فاعل مختارحادث باشد ، زیراکه مسبوق است بعدم مقابل یعنی عدم قبل از وجود که عدم زمانی است ، زیراکه این قبلیّت فعلیّتی است که ممتنع است با وی اجتماع مسبوق یا سابق . ومجیب نظرش بسوی این است که همچنانکه ایجاد شیء عین وجود آن است وفرق بالاعتبار است یعنی وجود اثر را هرگاه ملاحظه کنیم نسبت بسوی اثر ، آن را وجودگوئیم وظاهر است که امرین متّحدین فی الحقیقه والذّات متغایرین بالاعتبار را سبق و لحوق بحسب زمان نباشد ، واگرسبق ولحوق باشد بالذّات باشد . پس همچنین است سبق قصد ایجاد مرایجاد را . یعنی قصد ایجاد بحسب ذات وحقیقت عین ایجاداست و بحسب اعتبار و مفهوم غیر آن . پس همچنان که تقدّم ایجاد بروجود بالذّات است ، تقدّم قصد ایجادهم برایجاد بالذّات باشد . وآنچه ممتنع است قصد بسوی ایجاد موجودی است که قبل ازاین ایجاد موجودباشد که اورا تحصیل حاصل بغیر ذلک التّحصیل گویند وامّا تحصیل حاصل بنفس ذلک التّحصیل محال نباشد .

و بالجملة فالقصد اذا کان کافیا فی وجود المقصود کان معه و اذا لم یکن کافیا

فقد (۱) يتقدّم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا . فان قيل : نحن اذا راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد جزمنا بانّ القصد الى تحصيل الشّيء والتّاثير لايعقل الّا حال عدم حصوله كما انّ ايجابه لايعقل الّا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذّات وهذا المعنى ضروری لايتوقّف الّا على تصوّر معنى القصد والارادة كما ينبغى . قلنا الرّاجع الى وجدانه انّما يدرك (۱) قصده و ارادته الحادثه النّاقصة لاالاراده الكاملة الازليّة ولاشكّ انّهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية فى تحصيل القصد والمراد ولهذا يتخلّف المراد عنها كثيرا. والثّانية كافية ولايمكن تخلّفه عنها فكيف احدهما عن الاخرى.

نظر معترض بسوی این است که قصد بسوی تحصيل شیء با ايجاب آن شیء مغاير است ازاين جهة که ايجاب مقارن است زمانا با وجود وحصول شیء اگرچه سابق است براو بالذّات . وامّا قصد بسوی ایجاد و تأثیر در او معقول نباشد مگر درحال عدم آن شیء زیراکه امرموجود بالفعل را نتوان قصد ایجاد کرد . ونظر مجیب بسوی این است که ارادهٔ قدیمهٔ کامله را فرق است با اراده ناقصهٔ حادثه ازاین جهة که ارادهٔ ناقصهٔ حادثه مثل ارادهٔ ما چون کافی نیست دروجود مراد، ناگزیراست از تقدّم زمانی . ولی ارادهٔ ازلیّهٔ کامله چون کافی است در وجود اثر ناگزیر ازسبق نباشد. بلکه مقتضای تمامیّت و کمال وجوب ترتّب است . یعنی قدم وجود ازمعلول زمانا .

واعلم انّ الصّفات الكماليّة كالعلم والارادة والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحقّ سبحانه بملاحظة وحدته الصّرفة و مرتبة غنائه عن العالمين وهى بهذه الاعتبار ازليّة ابديّة كاملة لاشائبة نقص فيها و ثانيهما اعتبار انّ نسبة الماهيّات الغير المجعولة الى نوره الوجودى نسبة المرايا الى ماينطبع فيها ومن شان المتجلّى بصفاته الكماليّة ان يظهر بحسب المتجلّى لابحسبه فاذا تجلّى فى امرما(۲) ظهرت صفاته الكماليّة فيه بحسبه لابحسب المتجلّى سبحانه فيلحقها النّقص لنقصان المحلّ (۳) فالعارف اذا ادركها يوجد(٤)

---

(۱) خارج ازمتن + ادراکه.
(۲) خارج ازمتن + شیء.
(۳) خارج ازمتن + المتجلی.
(٤) خارج ازمتن + بوجدانه.

انّه اضاف النّقص الى عدم قابليّة المحلّ و اسندها اليه سبحانه كاملة تامّة مقدّسة عن شوائب النّقص . وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد باعتبار ظهوره فى مجاليه لابحسب صرافة وحدته . وغير العارف امّا اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تميّز بعض المراتب عن بعض اونفاها عنه بالمرّة تعالى الله عمايقول الظّالمون علوّا كبيرا .

صفات كماليّهٔ حق را دو اعتبار است بيكی اعتبار لازم ذات وازلی وابديند، و باعتبار ديگر حادث . امّا اعتبار اول بملاحظهٔ نسبت آنهاست بسوی حضرت حق بملاحظهٔ وحدت صرفه وغنای مطلقه ذات حق وباين ملاحظه چون ذات حق كامل من جميع الجهات است و صفات كماليّه وی عين ذات وی ، آن صفات نيز كامل و بری از شايبهٔ نقصان است ، وامّا اعتبار دوّم چون ماهيّات و اعيان ثابتهٔ اشياء كه ثابتند در علم وحال آنكه غير مجعولند وفی انفسها معدوم هرگاه نسبت داده شود بسوی نوروجودی حق تعالی مانند آينه باشند نسبت باشياء مترائيه در آن . يعنی همچنانكه ملاحظهٔ صورت مرآتيه را دو اعتبار است : يكی ملاحظهٔ نسبت آن با ذی الصّوره ، وديگری ملاحظهٔ آن باعتبار آينه . پس لازم آيد كه بعض صفات نسبت داده شود بسوی شخص مترائی كه ذی الصوّره عبارت از آن است . وبعضی بسوی مظهر كه آينه و مرآة حكايت از آن . همچنين نور وجودی حق و فيض مطلق را دو اعتبار است : يكی اعتبار اونسبت بذات حق كه غنیّ مطلق وكامل من جميع الجهات است ، و باين اعتبار جميع موجودات فضلا عن الصّفات كامل من جميع الجهاتند و دارای هيچ نقص وعيبی وقصوری نيستند بلكه مترائی وظاهر ذات حق است . واعتبار ديگر نسبت نور ووجود است بسوی مظاهر و اعيان ثابته . وآنچه نقص و قصور است باين اعتبار مترائی شود . وگاهی نسبت داده شود بسوی نفس مظاهر فقط ، وگاهی بسوی ظاهر باعتبار تنزّل و اتّحاد او بامضهر . پس نقصان منسوب بسوی حق وصفات اونباشند، بلكه تماما راجع بسوی مظاهر است.

و سرّ آن اين است كه متجلّی بصفات كماليّهٔ خويش ظهورش در مجلی بحسب استعداد مجلی است . نه بحسب كمال متجلّی . چنانچه شمس را تجلّی در مرايای مختلفه

بصغر و کبر وصفا و کدر ولون اصفرواحمر باختلاف است . وچون حکم احدالمتّحدین دیگریرا می گیرد ، پس نسبت این اختلافات را بظهور شمس و مرایا هردو توان داد . پس عارف هرگاه بوجدان و ذوق وکشف مشاهده کند نور وجود را تمام نقایص و قصورات را نسبت دهد بسوی مجالی و مظاهر، وتمام صفات کمالیّه را باعتبار تمامیّت و کمال اسناد دهد بسوی حق . و اگر صفات را باعتبار نقصان نسبت بسوی حق دهند باعتبار ظهور حقّ است در مجالی ، نه باعتبارصرافت و وحدت ذات . امّا غیر عارف باعتبار نظر ناقص که دارد چه نسبت دهد نقص را بسوی حق ، مثل ملاحده « خذلهم الله » یا سلب کند از وی بالکلیّه مانند حکما هردو خطاست .

القول فی کلامه سبحانه و تعالی . والدّلیل علی کونه متکلّما اجماع الانبیاء علیه فانّه تواترعنهم انّهم کانوا یثبتون له الکلام ویقولون انّه تعالی امر بکذا ونهی عمن کذا واخبر بکذا وکلّ ذلک من اقسام الکلام . واعلم انّ هیهنا قیاسین متعارضین ؛ احدهما انّ کلام الله تعالی صفة له وکلّما هو صفة له فهو قدیم [فکلام الله تعالی قدیم] . وثانیهما انّ کلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی الوجود وکلّما هو کذلک فهوحادث فکلامه تعالی حادث . فافترق المسلمون الی فرق اربع : ففرقتان منهم ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل. وقدحت واحدة منهما فی صغری القیاس الثّانی . وقدحت الاخری فی کبریه . وفرقتان اخریان ذهبوا الی صحّة القیاس الثّانی وقدحوا فی احدی مقدّمتی الاوّل علی التّفصیل المذکور . فاهل الحقّ منهم من ذهبوا الی صحّة القیاس الاوّل وقدحوا فی صغری القیاس الثّانی . فقالوا کلامه لیس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلیّة قائمة بذات الله سبحانه هو بها آمرٌ وناهٍ ، مخبر وغیر ذلک یدلّ علیها بالعبارة او الکتابة اوالاشارة . فاذا عبّر عنها بالعربیّة فقران او بالسریانیّة فانجیل او بالعبرانیّة فتورایة . والاختلاف فی العبارات دون المعانی والتّفصیل فی هذا المقام انّه اذا اخبرالله [تعالی] سبحانه عن شیء او امر به او نهی عنه او غیر ذالک واداه الانبیآء علیهم الصّلوة والسّلام الی اممهم بعبارات دالّة علیه ، فلاشکّ انّ هناك امورا ثلثة : معانی معلومة ، وعبارات دالّة علیها معلومة

ايضا؛ وصفة يتمكّن المتكلّم بها من التعبير عن تلك المعانى بهذه العبارات لافهام المخاطبين. ولاشكّ فى قدم هذه الصّفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا فى قدم صورة معلوميّة تلك المعانى واممّا العبارات [1] بالنّسبة اليه سبحانه تعالى فان كان كلامه [تعالى] عبارة عن تلك المعانى فلاشكّ فى قدمه وان كان [عبارة عن تلك المعانى والعبارات فلاشك انها باعتبار معلوميتها] له سبحانه ايضا قديمة لكن لايختصّ هذا القدم بها بل يعمّها وساير عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانّها كلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدا . وان كان عبارة عن امر وراء هذه الامور الثّلثة فليس على اثباته[1] دليل يقوم على ساق . وَما اَثبته المُتكلّمون[2] من الكلام النّفسى فان كان عبارة عن تلك الصّفة فحكمه ظاهر و ان كان عبارة عن تلك المعانى والعبارات المعلومة فلاشكّ انّ قيامها به سبحانه ليس الّا باعتبار صورة معلوميّتها فليس صفة برأسها بل هو من جزئيّات العلم و امّا المعلوم ، فسواء كان العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فانّ العبارات بوجودها الاصيل من مقول الاعراض الغير القارّة و امّا مدلولاتها فبعضها من قبيل الذّوات و بعضها من قبيل الاعراض القارّة فكيف يقوم به سبحانه .

قبل ازبيان مقصود، لازم است تمهيد مقدّمهٔ . پس بدانكه برهان وقياس عبارت است ازمقدماتى كه موجب شود حكمى را از براى شيء كه قبل از اقامهٔ برهان، ثبوت آن حكم ازبراى آن شيء معلوم نباشد، و بواسطه اين برهان معلوم شود . واين مقدّمات را قياس و برهان نامند . وآن حكمى كه بواسطهٔ برهان از براى شيء ثابت شود نتيجه گويند . مثلا «العالم حادث» يكى ازاحكام ومطالب مجهوله است قبل از اقامهٔ برهان و موضوعش راكه عبارت ازعالم است اصغر گويند و محمولش را كه عبارت از حادث است اكبر ، بملاحظهٔ اينكه غالبا موضوع مندرج است درمحمول يعنى محمول اعمّ است

(۱) خارج از متن + قدمه.

(۲) خارج از متن + اشاعره.

ازوی، وبجهة اعمیّت مناسبست که اورا اکبر نامند وهمچنین اخصیّت موضوع را مناسب است که او را اصغر نامند و طریقهٔ اخذ برهان این است که چیزی را پیدا کنند که مناسب با طرفین نتیجه داشته باشد یعنی با اکبر واصغر. چنانچه درحدوث عالم تغیّر را پیدا کنند که هم مناسب است باعالم وهم مناسب است با حدوث، زیراکه تمام اجزای عالم آنا فآنادر تغیّر و تبدّل است، چنانچه مشهود و هویداست. و چون تغیّر عبارت است ازاینکه حالتی موجود معدوم شود یاحالت معدومی موجود، وحدوث هم عبارتست از وجود بعدالعدم. پس تغیّر مناسب است با وی. و این امر مناسب را حدّ اوسط نامند، و او را دربین اصغر واکبر نهند. پس محمول شود از برای اصغر وگفته شود «العالم متغیّر» وموضوع شود ازبرای اکبر وگفته شود «کلّ متغیّر حادث» پس دو مقدّمه حاصل شود یکی «العالم متغیّر» ودیگری «کلّ متغیّر حادث» و مقدّمهٔ اولی را که مشتمل است براصغر صغری نامند. چنانکه مقدّمهٔ ثانیه راکه مشتمل است براکبر کبری گویند: وظاهر است که نتیجه بهردو جزئش مندرج است در مقدّمتین که قیاس عبارت ازآناست بزیادتی حدّ اوسط. پس هرگاه حدّ اوسط را اسقاط کنند ازمقدّمتین نتیجه باقی ماند. وحدّ اوسط عبارت است از چیزیکه مکرّر است در مقدّمتین مانند تغیّر که محمول صغری است وموضوع کبری. وهرگاه از قیاس مذکور اسقاط شود «العالم حادث» باقی ماند.

وهرگاه این مقدّمه محقّق شدگوئیم درمانحن فیه دوقیاس متعارض متصوّراست یکی «انّ کلام‌الله تعالی صفة له، وکلّ ما هو صفة له فهو قدیم» ودیگری «انّ کلامه مؤلّف من اجزاء مترتّبة متعاقبة فی الوجود، وکل ما هومؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فی‌الوجود فهو حادث». ودراین دوقیاس بطریق استنتاجی که در مقدمه بیان شد معلوم است که نتیجه قیاس اوّل قدم کلام حقّ است، ونتیجهٔ قیاس دوّم حدوث آن. چرا که هرگاه حدّ اوسط را که مکرّر است در مقدّمتین اسقاط کنیم نتیجهٔ قیاس اوّل «فکلامه قدیم» است، ونتیجه قیاس ثانی «فکلامه حادث»، وچون نتیجهٔ این دو قیاس

متعارضند اشاعره قائل شده‌اند که کلام حق تعالی قدیم است ، یعنی قیاس اوّل را امضا کرده‌اند، وقیاس دوّم را ابطال . باینکه کلام اورا ازجنس اصوات وحروف ومؤلّف از اجزای مترتّبهٔ متعاقبة ندانند ، بدین ملاحظه که گویند کلام صفت حق است ، و صفت باید قائم بموصوف باشد، ومتکلّم « من قام به الکلام » است . وچون محال است که حق محلّ حوادث گردد پس کلام او حادث و از جنس اصوات و حروف نتواند بود . وچون متبادر از کلام، اصوات وحروف است دراثبات قیام کلام بذات حق بتعب افتاده‌اند . وگویند کلام بردوقسم است: کلام لفظی ، وکلام نفسی . امّا کلام لفظی عبارت است ازاصوات وحروف وکلام نفسی مدلول کلام لفظی است. که قائم است بنفس متکلّم . وغیر علم واراده وکراهت است . بجهة اینکه گاهی خبر داده شود ازامر غیر معلوم بلکه معلوم الخلاف و دراین صورت از مدلول کلام لفظی چیزی در نفس حاصل است . و حاصل آنکه علم حاصل نیست . پس معلوم است که کلام نفسی غیر ازعلم است درصورت اخبار از «مالایُعلَم او یعلم خلافه» . وهم‌چنین غیر از اراده‌است، بجهة اینکه گاهی امر شود بچیزیکه مراد نباشد، بلکه مراد عدمش باشد . مثل کسیکه امر کند بندهٔ خودرا بچیزی که مقصودش این باشد که آن غلام را اختیار وامتحان نماید که اطاعت امری کند یا نه . و یا اینکه مقصودش این باشد که آن غلام مخالفت نموده عذرمولی درنزد حضّار درضرب و تأدیب او ظاهر شود . وهمچنین است در صورت نهی برقیاس امر ، که گاهی نهی شود ازچیزیکه مطلوب ترك او نباشد، بلکه مطلوب فعلش باشد درصورت اختیار و اظهار عذر . پس معلوم شودکه دراین دو صورت از مدلول کلام لفظی چیزی درنفس حاصل است . وحال آنکه اراده وکراهت دوصورت امر و نهی حاصل نیست . وبراین مدّعا استشهاد بشعری کنند ازعرب که :

« ان الکلام الفی لفؤاد وانّما جُعل اللّسان علی الفواد دلیلا » .

وچون استشهاد بشعر دلالتی برمدّعا ندارد زیراکه شاعرممکن است که باعتقاد فاسدی شعری بگوید وحال آنکه درواقع خلاف آن واقع باشد پس درتوجیه این استشهاد گویند

که این شعر دلالت کند براینکه ثبوت کلام نفسی فطری طباع وغریزی نفوس است . پس برمثال کلام نفسی ما ، حق را نیز کلام نفسی باشد که مدلول کلام لفظی است و قائم بذات حق است وقدیم است و از جنس اصوات وحروف نیست . ودلالت براو بکلام لفظی وکتابت واشارت هرسه توان کرد . پس اگر بلغت عرب دلالت براوشود اورا قرآن نامند ، وبلغت عبرانی توریة ،وبسریانی وانجیل .

واما معتزله گویند کلام حق حادث است و از جنس اصوات وحروف است . یعنی قیاس ثانی را امضا کرده‌اند وقیاس اول را ابطال . باین تقریب که کلام صفت حق است ولی صفت لازم نیست قائم بموصوف باشد ، بلکه گاهی صادرنیزتواند بود . پس متکلم من قام به الکلام نیست بلکه من صدر منه الکلام است . پس کلام حق قائم بذات وی نباشد تا لازم آید محل حوادث شود . بلکه کلامش را ایجاد کند درجسمی ازاجسام خواه ازافراد انسان باشد که اورا نبی گویند وخواه جسمی ازاجسام دیگرمانند شجرهٔ موسی .

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی .

وکلام نفسی را معتزله باطل دانند وگویند دراین صور مستشهد بها غیر از علم بمدلول خبر چیزی درنفس حاصل نباشد که اورا کلام نفسی نامند درصورت اخبار وامرونهی هرسه اگرچه علم بآن خبر و اراده وکراهت متحقق نباشد . ولی در نزد اهل تحقیق ، هردوطایفه ازحقیقت کلام حق نیک دور افتاده‌اند . وعلی «ذمتنا تحقیقه فیما سیاتی» .

ولنذکر فی هذا المقام کلام الصوفیة لیتضح انشاءالله تعالی . قال الامام حجة‌الاسلام رحمه‌الله : الکلام علی ضربین احدهما مطلق فی حق الباری تعالی . و الثانی فی حق الادمیین . اما الکلام الذی ینسب الی‌الباری تعالی فهو صفة من‌صفات الربوبیة . ولاتشابه بین صفات الباری تعالی وصفات الادمیین . فان صفات الادمیین زائدة علی ذواتهم تتکثر وحدتهم وتتقوم انیتهم بتلک الصفات و یتعین حدودهم ورسومهم بها . وصفة الباری تعالی لاتحد ذاته ولاترسمه فلیست اذاً اشیآء زائدة علی‌العلم الذی هوحقیقة

هویته تعالی . ومن اراد ان یعدّ صفات الباری فقد اخطا . فالواجب علی العاقل ان یتأمّل ویعلم انّ صفات الباری تعالی لاتتعدّد ولاتنفصّل بعضها عن بعض الّا فی مراتب العبارات وموارد الاشارات . واذا اضیف علمه الی استماع دعوة المضطرّین یقال سمیع واذا اضیف الی رؤیة (۱) [اعمال العباد] ضمیر الخلق یقال بصیر . واذا اضیف (۲) الی مکنونات علمه فی قلب احد من النّاس من الاسرار الهیّة و دقائق جبروت ربوبیّته یقال متکلّم . فلیس بعضه آلة السّمع و بعضه آلة البصر و بعضه آلة الکلام . فاذن کلام الباری تعالی لیس شیئا سوی افادته مکنونات علمه [من اسرار الوهیته (۳) ودقایق ربوبیته] علی من یرید اکرامه کما قال تعالی « فلما جاء موسی لمیقاتنا وکلّمه ربّه » شرفه الله تعالی بقربه و قرّبه بقدسه واجلسه علی بساط انسه وشافهه باجلّ صفاته وکلّمه بعلم ذاته کما شاء تکلّم و کما اراد سمع .

بنابر تقریر غزالی کلام آدمیّین که از قبیل اصوات و حروف است زاید برذات انسانست زیراکه صفات انسانیّه یعنی آنچه حمل برانسان شود مانند حیوانیّت وناطقیّت وجسمیّت وجوهریّت و امثال ذلک که از اجزاء ذات ویند با آنکه متغایر با ذات او هستند باعتباراتیکه جزء غیرکلّ است . حدّ انسان مرکّب از اینها باشد وذاتش متقوّم بدانها وصفاتیکه عارض ذات وی باشد ارقبیل ضحک واستقامت قامت وعرض اظفار ومشی وتعجّب وامثال ذلک که خارج از ذات ویند رسم انسان متحقّق بدانهاست . مراد برسم تعریف بعرضیّات است چنانکه مراد بحدّ تعریف بذاتیّات . زیراکه تعریف بذاتیّات را حدّ گویند و تعریف بعرضیات را رسم . و کلام از قبیل قسم ثانی ازصفات است . امّا صفات حق چون زاید برذات وی نباشند وتعداد وتفصیل نپذیرند پس کلام او که یکی ازصفات اوست غیر از علم که عین ذات اوست چیزی نباشد بلکه همین علم

(۱) خارج ازمتن + اعمال العباد .
(۲) خارج ازمتن + افاض .
(۳) آنچه در قلاب آمده خارج از متن است .

است که باعتبارات و اضافات اسامی متعدّده پیدا کند چنانچه هرگاه نسبت داده شود بسوی دعوت مضطرّین سمعش نامند وبواسطهٔ این نحو ازعلم سمیعش خوانند . وهرگاه نسبت داده شود بسوی ضمیرخلق باعتبارشهود آنها بصرباشد وباعتبار این نحو ازعلم بصیر گردد . وهرگاه نسبت داده شود بسوی علوم مکنونه درقلب یکی از افراد ناس یعنی اسرار الهیّه و دقائق جبروت و ربوبیّة کلام گردد . وبا ین اعتبار متکلّمش گویند . پس ذات حق متبعّض بسوی اجزائی نشود که بعض آن آلت سمع وبعضی آلت بصر وبعضی آلت کلام باشد . پس فی الحقیقة کلام او عبارت باشد ازافاضه وافادهٔ علوم مکنونه بر مکرمین از عباد خویش . چنانچه می‌فرماید : « فلمّا جاء موسی لمیقاتنا و کلّمه ربّه » پس حق تعالی بواسطهٔ قرب وی بسوی او اورا شرافت بخشیده و باجلّ صفات خود اورا ستوده . ولیکن این بیانات هم وافی بمقصود نباشد . چنانچه ازبیانات آتیه مامعلوم خواهد شد .

وفی الفتوحات المکیّة قدس الله سرّ مصدرها: انّ المفهوم من کون القرآن حروفا امران [احدهما] الامرالواحد المسمّی قولا و کلاما ولفظا . والامر الاخر المسمّی کتابة و رقماً وخطّاً و القرآن یخط [یکتب ویبسط] فله حروف الرّقم ، وینطق به فله حروف اللّفظ ، فلمّا یرجع کونه حروفا منطوقا بها هل بکلام الله الّذی هو صفته او هل المترجم عنه . فاعلم انّ الله [قد] اخبرنا بنبیّه صلّی الله علیه وسلّم انّه سبحانه و تعالی یتجلّی فی القیمة فی صور مختلفة فیعرف ویُنکرومن کانت حقیقته یقبل التجلّی فلایبعد ان یکون الکلام (۱) بالحروف المتلفّظ بها المسمّاة کلام الله تعالی کبعض (۲) تلک الصّور کما یلیق بجلاله و کما تقول تجلّی فی صورة کما یلیق بجلاله کذلک نقول تکلّم بحرف وصوت کما یلیق بجلاله .

حاصل بیان فتوحات این است که حق را تجلّی بظهورات درجمیع موجودات و

---

(۱) خارج ازمتن + المتکلم .
(۲) ن. ل + لبعض .

درجميع مراتب غيبا وشهودا وهمهٔ ظهورات‌را نسبت بوی توان داد بوجهی پس چنانچه درقیامت تجلّی خواهد فرمود درصورمختلفه که بعض آنها معروف است وشناخته می‌شود درآنها ، وبعضی غیرمعروف . همچنین حق را درصورالفاظ وحروف و ارقام و خطوط تجلّی است . ومی‌شودکه الفاظ مقروّه ومتلوّه را نسبت بحق داد بنحوی که لایق بجلال اوست ، وگفت کلام‌الله است . وهمچنین است ارقام وحرف . « وقال رضی‌الله تعالی عنه بعدکلام طویل : فاذا تحققّت ما قرّرناه و تبیّنت انّ کلام‌الله تعالی هو هذا المتلوّ المسموع المتلفّظ به المسمّی قرآننا و توریة و زبورا و انجیلاً » .

بعدازبیان سابق ظاهراست در کمال ظهور که « مابین‌الدفتّین » که عبارت است ازصورمنقوشه وخطوط مرقومه حقیقة کلام است ، اگرچه بحسب ظاهرصادرازخطّاط و نقّاش است . و همچنین الفاظ وحروف کلام الله است که ظاهر شده است درصور عرضیّه و کیفیّت مسموعه . چنانچه در اوّل صور عرضیّه مبصره بود . بلکه گوئیم صور عقلیّه که عبارت است از معانی این کلمات و الفاظ که متحقّق است در صدور مؤمنین ، نیز قرآن و کلام‌الله است . چنانچه فرمود « انّه لفی صدور المؤمنین » ونسب این مراتب بقوّت و ضعف وکمال ونقص است . و برترتیبی که ذکرشد هرمرتبهٔ فوق مرتبهٔ دیگر است . و همچنین بالا می‌رود درالواح عالیه و کتب سماویه عینیّه و مظاهر معنویّه : « الی ان یصل الی الحق الاوّل والکلام الذّاتی الّذی هوعین ذات الحق » .

وقال الشّیخ صدرالدّین‌القنوی قدّس‌الله سرّه فی‌تفسیرالفاتحة : کان من جملة مامنّ الله تعالی علی عبده اراد به نفسه ان اطلعه علی بعض اسرار کتابه‌الکریم الحاوی علی کلّ علم[1] جسیم واراده انّه ظهرعن مقارعة غیبیّته واقعة بین‌صفتی‌القدرة والارادة منصبغا بحکم ما احاط به العلم فی المرتبة الجامعة بین الغیب والشّهادة ، لکن علی حکم ما اقتضاه الموطن والمقام وعینه حکم المخاطب وحاله ووقته بالتّبعیّة والاستلزام » .

استشهادی است موافق بیان فتوحات و اشاره بسوی اینکه کتاب‌الله الکریم

(۱) خارج ازمتن + امر.

مشتمل است برعلوم جسیمهٔ عظیمه، ونیز اشاره است بسوی اینکه از ترکیب صفت قدرت وارادت واصطکاك بینهما اسمی دیگرمتولّد شده . دراین حال حق منصبغ است بحکم معلوم درمرتبهٔ جامعه بین الغیب والشّهاده ولی این ظهور و تجلّی بحسب اقتضای موطن و مقام است که درهرمرتبه و هر وقتی و هرحالی بنحوی ظهور نماید وآن کلام حق باشد .

والّذی یظهر من کلام هؤلاء الاکابر انّ الکلام الّذی هوصفته سبحانه لیس الّا [۱] افادته وافاضته مکنونات علمه علیٰمن یرید اکرامه وانّ الکتب المنزّلة المظومة من الحروف و [ال]کلمات کالقرآن وامثاله ایضاً کلامه لکن من بعض صورتلک الافادة والافاضة ظهرت بتوسّط العلم والارادة والقدرة فی البرزخ الجامع بین الغیب و الشّهادة [اعنی [۲]] عالم المثال من [۳] مجالیه الصّورة المثالیّة کما یلیق به سبحانه . فالقیاسان المذکوران فیصدر المبحث لیسا بمتعارضین فیالحقیقة فانّ المراد بالکلام فیالقیاس الاوّل الصّفةالقائمة بذاته سبحانه وفیالثّانی ماظهرفیالبرزخ من بعضالمجالی الالهیّة والاختلاف الواقع بین فرق المسلمین [انما [۴] هو] لعدم الفرق بینالکلامین والله سبحانه اعلم.

حاصل این است که ازکلمات این اکابر چنین استفاده میشود که کلام حق نیست مگر افاضه و افادهٔ علوم مکنونه و اسرار مخزونهٔ غیبیّه برکسیکه اراده اکرام ویرا دارد واین کتب منزّلهٔ منظومه یعنی مجموعه ازحروف وکلمات مانند قرآن و سایر کتب سماویّه همه کلام الهی باشند لیکن عبارت باشند ازبعض صورآن افاده وافاضه که ظاهر شده است بتوسّط علم و اراده وقدرت درعالم برزخ که واقع است دربین عالم غیب و عالم شهادة . وظهورکلام در این عالم درصورت مثالیّهٔ مقالیّه است . پس دو قیاس

---

(۱) خارج ازمتن + سوی.
(۲) جملهٔ داخل کلوشه خارج از متن .
(۳) خارج ازمتن + بعض.
(٤) جملهٔ داخل کلوشه خارج ازمتن .

که درصدرمبحث اشاره بدان شد فی‌الواقع وفی‌الحقیقه تعارض وتنافی ندارند ، زیراکه مراد ازکلام در قیاس اوّل صفتی است،که قائم بذات حق است . و درقیاس ثانی ظاهر درعالم برزخست دربعضی ازمجالی الهیّه . وهریکت ازکلامین را لازمی است علیحده و اختلافی که درفرق مسلمین واقعست ازجهة عدم تمیّز بین‌الکلامین است .

وقال بقضهم فی قوله تعالی : « واذ قال ربّکت للملآئکة انّی جاعل فی الارض خلیفة » ! علم انّ هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم الّتی یقع التّقاول فیها . وان‌کان واقعا فی‌العالم المثالی فهوشبیه بالمکالمة الحسیّة . وذلکت بان یتجلّی لهم الحقّ تجلّیها مثالیّا کتجلیّه لاهل‌الاخرة بالصّورالمختلفة . کما نطق به حدیث التّحول . وان‌کان واقعا فی عالم الارواح من حیث تجرّدها فهوکالکلام النّفسی [1] فیکون فی قول‌الله لهم القاؤه فی قلوبهم المعنی المراد . ومن هذا یتنبّه الفطن علی کلام‌الله تعالی ومراتبه ، فانّه عین المتکلّم فی‌مرتبته ومعنی قائم به فی‌اخری کالکلام النفسی ، وانّه مرکّب من الحروف والالفاظ و معبّر بها فی عالمی[2] المقالی والحسّی بحسبها .

استشهادی‌است ازبرای صحّت قیاسین مذکورین زیراکه این مقاوله بحسب عوالم مختلف باشد . چنانچه اگر در عالم مثال واقع باشد شبیه بمکالمهٔ حسیّه باشد . چنانچه حق تجلّی فرماید بصورتی مثالیّه و با ملائکه تکلّم نماید برحسب اقتضای‌آن نشأ ، و اگردرعالم ارواح واقع شود مانند کلام نفسی‌است که قائم بنفس باشد . ومراد ازتکلّم ومقاوله حق با ملائکه القای معنی مراد است درقلوب آنها . پس کلام گاهی عین متکلّم باشد درمرتبه وی . وگاهی معنائی باشد قائم بذات او باشد در مرتبهٔ دیگر ، وگاهی مرکّب ازحروف واصوات درعالم مقالی وحسّی .

تتمیم و تکمیل : تحقیق درمسئله کلام این است که لازم نیست کلام مرکّب از اصوات وحروف باشد در جمیع احوال ودر جمیع مراتب ونسبت بجمیع متکلّمین ، بلکه

---

(١) خارج ازمتن + والنفث الالهامی.

(٢) خارج ارمتن + المثال.

عبارت است از مُعْرِبْ ازما فی‌الضّمیر، یعنی چیزیکه اعراب واظهار کند از آنچه در ضمیر متکلّم است از برای مخاطب، سوای اینکه بلفظ باشد یا بکتَبْ، باشد یا باشاره. هرچه ما فی‌الضّمیر را اعلان و اظهار نماید کلام است و حقیقت کلام جزاین نباشد. و اینکه اصوات و حروف را کلام نامیده‌اند بجهة سهولت توسّل بآن است، و بجهة اختصار وجری عادت است برآن. والّا فی الحقیقة اشارتی که معرب ازما فی الضّمیر باشد یا کتابتی که چنین بود نیز کلام است. لهذا کلام نسبت بهرمتکلّمی چیزی باشد، کلام هرکسی بحسب خصوصیّت ذات او اختصاصی یابد. چنانچه امیرالمؤمنین صلوات‌الله علیه می‌فرماید: « انّما امره اذا اراد بشیء ان یقول له کن فیکون بلاصداء یسمع ولا نداء یقرع».

وتحقیق این مطلب این‌است که حق را درمقام ذات خویش احاطهٔ علمیّه‌است بتمام اشیاء واحکام آنها. وما فی الضّمیر حق عبارت از همین احاطهٔ علمیّه است، که هرگاه اظهار واعراب از آن شودآن معرب راکلام گویند. پس کلام حق‌عبارت‌است ازایجاد حق اشیاء را، زیراکه ایجاد اشیاء برطبق علم اوست وبوجود اشیاء مافی‌الضّمیر اواظهار واعلان شود. چنانچه وجود منبسط که اورا فیض مقدّس ووجود مطلق وحقّ مخلوق به وامثال ذلک نامند. نفس‌رحمانی وکلمهٔ کُنْ وجودیّه نیزگویند. یعنی‌چنانچه انسان از ما فی‌الضّمیر خود بصوتی کند که در بدو صدور ساذج است و متعیّن بتعیّن حروف و کلمات‌نیست. وبعبارة اخری بحسب ذات مطلقه وحقیقت ساذجه متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات حرفیّه نیست، ودراین مقام اورا نفس‌نامند. وبوصول وی درمقاطع فم و اصطکاك او با هریکٔ از مخارج متعیّن بتعیّنی شود وازاو حرفی صورت بندد، و بترکیب حروف، کلمات تألیف یابند و بکلمات مؤلفّه اظهار از مافی‌الضّمیرخود کند. همچنین حق تعالی دراظهارازمافی‌الضّمیرخود تجلّی کند بفیض مقدس که بحسب ذات، متعیّن بهیچ تعیّنی ازتعیّنات مراتب متنزّله امکانیّه نیست، بلکه ساذج ومطلق است. و بجهة تشبیه با تَنَفّس انسانی او را نفس رحمانی نامیده‌اند. و پس از اصطکاك وی با

ماهیّات امکانیّه وتنزّل وی درمراتب نزولیّه متعیّن شود بتعیّنات اشیاء ، که آنها را حروف وکلمات نامند . و بواسطهٔ آنها از مافی‌الضّمیر حق اعلان واظهارشود. چنانچه حضرت رضا سلام‌الله علیه می‌فرماید : « قدعلم اولوالالباب انّ ما هنالك لایعلم الّا بما ههنا » . پس دانسته شد که این عالم بحذافیره کلام حق است ، و مُعرب ازمافی‌الغیب . و از برای او مراتبی است بحسب تنزّلاتی که لازمهٔ نشأت این عالم است . و تنزّل وی بحدّی رسد که ما فی صدور المؤمنین را کلام حق توان گفت، آیهٔ «لفی صدورالمؤمنین» . وانْزل ازآن الفاظی است که صادر شود از قرّاء وانزل از او نقوشی است که مکتوب گردد درقراطیس وکراریس .

و باید دانست که فرق میان کلام و کتاب اعتباری است . همان چیزرا که کلام گویند باعتباری کتاب نیز گویند . بیانش اینکه وجودات اشیاء باعتبار انتسابشان بحق، وملاحظهٔ قیام صدوری آنها بوی، کلام است . و باعتبار انفسها وعدم ارتباطشان بحق کتابند . وهمچنانکه از برای کلام مراتبی است همچنین ازبرای کتاب نیزباشد . چنانچه وجود عقول مجرّده را امّ الکتاب گویند . چنانچه فرموده است: «وعنده امّ الکتاب» . باعتباراتیکه وجودآنها وجود جمعی وکلّی واجمالی کلّ اشیاء است . وسایراشیاء متولّد ازآنها وتفصیل آن اجمالند . ووجود نفوس کلیّه را کتاب مبین نامند، باعتبارآنکه آنچه درعقول باجمال است در نفوس مفصّل و مبیّن وظاهراست . ونفوس متعلّقهٔ بابدان، یعنی منطبعهٔ دراجسام را کتاب محو و اثبات نامند . « یمحو الله مایشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب » . وهمچنین تا برسد بمکتوب مابین الدفّتین همه کتب الهیّه‌اند .

وحاصل این است که کتاب حق بردوقسم‌است: کتاب تکوینی، وکتاب‌تدوینی . امّا کتاب تدوینی عبارت است ازکتب منزله برانبیاء علیهم‌السّلام که مکتوب ومنقوش است دردفاترواوراق بحسب لغات مختلفه، که از جملهٔ آنها قرآن مجید است . وکتاب تکوینی نیز بردو قسم‌است : کتاب‌آفاقی ، وکتاب انفسی . امّاکتاب‌آفاقی، اشاره بدان کتبی است که اشاره بدان شد یعنی امّ الکتاب ،وکتاب مبین ، وکتاب محوواثبات . و

کتاب انفسی نیز بر دو قسم است : کتاب علیّینی، وکتاب سجّینی . « انّ کتاب الابرار لفی علیّین وانّ کتاب الفجّار لفی سجّین» . وتحقیق این مطلب زیاده براین موکول‌است برکتب مفصّله .

[القول] فی بیان انّ لاقدرة للممکن: ذهب الشّیخ ابوالحسن الاشعری الی انّ افعال العباد الاختیاریّة واقعة بقدرةالله تعالی وحدها . ولیس بقدرتهم تاثیر فیها بل‌الله سبحانه اجری عادته بانّه یوجد فی العبد قدرة و اختیارا . فاذا لم یکن هناك مانع اوجد فیه فعله المقدور مقارنا لها ، فیکون فعل العبد مخلوقا لله تعالی وابداعا واحداثا . ومکسوبا للعبد . والمراد بکسبه ایّاه مقارنته لقدرته وارادته من غیر ان یکون منه تاثیر یدخل فی وجوده سوی کونه[1] محلّا له . وقال الحکماء : هی[2] واقعة علی سبیل‌الوجوب وامتناع التخلّف بقدرة یخلقها الله تعالی[3] .

معتزله را اعتقاد است که ازبرای قدرت عباد درصدورافعالشان تأثیر ومدخلیّتی است ، بلکه استقلال درتأثیر . فلهذا افعال عبادرا نسبت بعباد دهند وحق را بهیچوجه مؤثّر ندانند وازاین‌جهة عباد را درافعال مستحق ثواب و عقاب دانند چرا که اگر امتثال اوامرالله کرده مستحق‌ثواب‌است واگرعصیان نموده مستحقّ عقاب . پس‌ثواب وعقاب‌را فرع اختیار واستقلال وتأثیر درافعال دانند، زیراکه اگردرافعال مجبورباشند وبقدرت و اختیارشان صادر نشود ، بلکه فعل حق باشد ، یا درافعال مجبور باجبار حق

(۱) خارج از متن + کون العبد.

(۲) خارج ازمتن : ای افعال العباد.

(۳) در حاشیه قال الشیخ فی‌الفتوحات : معنی الکسب تعلق ارادة العبد بفعل‌دون غیره فیوجده الاقتدار الالهی عند هذا التعلق یسمی ذلک‌کسباً (عمادالدولة).

(درحاشیه) ـ معلوم باشدکه چون نسخهٔ درة الفاخره کمیاب و صحیح آن کمتر بود، نسخهٔ بدست آورد و احتیاطاً مقابله نمود و زواید و اختلاف را بخط خود نوشت. حرره اقل المربوبین عمادالدولة بن عمادالدوله طاب ثراه فی محرم سنه ۱۳۱۶ هجری در دارالخلافه تهران

باشند ، ثواب و عقابشان قبیح باشد . و مجازات معنی نخواهد داشت . بلکه تکلیف و ارسال رسل وانزال کتب همه فرع قدرت واختیار عباد است درافعال . والّا همهٔ اینها لغو بودی و از این جهة که افعال را مستند بقدرت عباد دانند خود را اصحاب عدل نامیده‌اند . چرا عدل را هم از فروعات این مسئله دانند زیرا که عدل عبارت است از مجازات بحسب استحقاق . واشاعره قائلند باینکه قدرت عباد را بهیچوجه مدخلیّتی در افعالشان نیست ، بلکه تمام آثار و افعال را از تمام موجودات مخلوق حق دانند وگویند عباد دراین افعال مجبورند ، وچون محلّ وجود این افعال باشند آنها را کاسب گویند : یعنی قدرت آنها باآنکه مؤثّر نیست درافعالشان ، مقارن است با افعالی که بقدرت حق موجود شده . وثواب وعقاب را متفرّع برطاعت وعصیان ندانند بلکه گویند «یفعل الله مایشاء ویختارمایرید» «ولا یسئلُ عما یفعل وهم یسئلون» . و «کلّ شیء من الظریف ظریف» . «هرآنچه‌زیباکند زیبابود» . هرکه‌راخواهدعقاب کند ، اگرچه مستحق نباشد. وهرکه را خواهد ثواب دهد اگرچه مستوجب نباشد . . .

وشواهد نقلیّه براین دعوی وارد است ، ازقبیل «خلقکم وماتعلمون » . و «طوبی لمن اجریت الخیرعلی یدیه» و «ویل لمن اجریت الشّر علی یدیه» . که‌درحدیث قدسی است . ازامیرالمؤمنین صلوات‌الله وسلامه علیه سائلی سؤال کردکه‌آیا افعال خودرا مالکم یانه؟ فرمود مالکیّت تو یا باستقلال است پس لازم آیدکه مالک الملکی غیراز حق یافت شود ، و اگر بمداخلهٔ حقست لازم آید که شریک حق باشی . پس تو را بهیچوجه مدخلیّتی درافعال نیست . وروایتی که ازحضرت رسول صلّی‌الله علیه وآله وارداست که «القدریّة مجوس هذا الامّة » . اشاعره نسبت دهند آنرا بمعتزله بملاحظهٔ اینکه قائلندکه افعال بقدرت عباد موجود شود . پس قدریّه باشند وچون خود را مستقل در فعل دانند درمقابل حق ثنوی مذهب باشند . وازاین‌جهة آنها مجوس این امّت خوانده شده‌اند ، زیراکه مجوس ثنوی مذهبند ، چه دو مؤثردرعالم قائلند : یکی نور ، و دیگری ظلمت . وبعبارة اخری یکی یزدان ، و دیگری اهرمن . وآنها را مفوّضه‌گویند ، چرا

که گویند حق افعال عباد را تفویض بخودشان کرده . و معتزله این روایت را تاویل براشاعره کنند . وگویند: چون افعال عباد را اشاعره مخلوق حق دانند وگویند بقدرت حق موجود شود، ازاین جهة قدریّه باشند . ودور نیست مجوسیّت را باین اعتبار ثابت کنند که خودرا درمقابل حق موجودی وچیزی دانند . واثنینیّت بدین واسطه متحقّق شود . ولی آنچه بنظر می‌رسد بهمین ملاحظه هردو مجوسی وثنوی مذهبند . واشاعره قائل بجبر، ومعتزله قائل بتفویض اند . ودراخبار اهل بیت صلوات‌الله علیهم اجمعین وارداست که «لاجبر ولاتفویض بل امر بین الامرین» . واجمال بیانش این‌است که عارف را دو نظراست نظرتوحید ونظرتکثیر اگربنظرتوحید درموجودات نظر کند غیرازحق وصفات ذاتیّه حق چیزی‌را نه‌بیند و گوید «لامؤثّر فی‌الوجود الّا الله وهوالاوّل والآخروالظاهر والباطن وهوبکلّ شیء علیم» .

مجموعهٔ کون را بقانون سبق کردیم تصفّح ورقا بعد ورق
حقّا که نخواندیم وندیدیم در او جزذات حق وصفات ذاتیّهٔ حق.

پس باین ملاحظه واین‌نظر نه‌عبادی باقی‌ماند، ونه قدرتهای آنها . چه جای آنکه منشاءآثار باشند بمدخلیّت یا استقلال . واگر بنظر تکثّر . موجودات را ملاحظه کند همهٔ اشیاء را مشاهده نماید وآثارهریک را بخودشان نسبت دهد و افعالشان را صادر بقدرت واختیارخودشان بیند ، واین افعال‌را منشأ ثواب وعقاب یابد . پس‌نه جبرباشد چنانچه اشاعره‌گویند ، ونه تفویض چنانچه معتزله ، بلکه امری است برزخی وبین ین ومتوسّط بین‌الامرین . وظاهراست که برزخ را حکم طرفین است . یعنی‌ذوجنبتین وقابل ملاحظتین‌است . پس بنظری تفویض نماید ، وبنظری جبر ، ودر واقع هیچیک نباشد. وفهم‌این مطلب محتاج‌است بسوی دقّت نظر ولطافت ذهن وصفای نفس واینکه حکما گویند افعال عباد واجب الصّدوراست یعنی‌اوّل اختیارحادث شده پس ازآن فعل‌لازم الصّدورشود . واین وجوب را گویند منافی اختیارنیست بلکه «الواجب بالاختیارلاینافی الاختیار» مؤیّد همین مطلب است . وگویند چون افعال اختیاریّه لابدّ است ازاختیار

سابق وبدین واسطه آنها را اختیاری گویند وجبر معنی ندارد . ولی چون آن اختیار نشود که حادث شود باختیاری دیگر، مگر اینکه منتهی شود بسوی اختیار واجبی، والّا لازم آید تسلسل وچون تسلسل باطل است پس باید آن اختیار اختیاری نباشد ، بلکه لازم الصّدور باشد ، و پس از صدور اختیار لازم فعل لازم الصّدور گردد . پس فعل باینکه اختیاری است واجب الصّدور است ، و واضح شد که وجوب صدور منافی با اختیار نیست بلکه مؤکّد آن است .

hand, a copyist may overlook glosses consisting of only a few words. It might also be argued that these 12 glosses are not authentic, and that that is the reason they occur in so few of the manuscripts. This argument can be countered, hewever, by the fact that all 12 occur in Yahuda 3872, the most authoritative of the manuscripts.

[5]These are the commentaries described in Section V of the Introduction.

publice defendit Jacobus Ecker. Bonnae.

The translation, which includes only paragraphs 1-3, 27-29 and 60-71 was based on five manuscripts: Warner 702(3), Warner 997(1), Warner 723(2), Gotha 87(7) [See Pertsch, *Die arabischen Handscriften*, p. 156], and Loth 670. With the exception of the Gotha manuscript, all of these have been used in the preparation of the peresent edition.

3See Brockelmann, *Geschichte* II, 505, Supplement, II, 520; and al-Ziriklī, *al-A*ᶜ*lām*, I, 28.

4See Brockelmann, *Geschichte*, II, 514, Supplement, II, 535.

5*Op. cit.*, II, 514, Supplement, II, 534.

6See ᶜAbd al-Ḥayy al-Ḥasanī, *Nuzhat al-Khawāṭir*, V, 301.

7Al-Kūrānī, *al-Amam*, pp. 107-108.

8See his *Handlist of Arabic Manuscripts*, pp. 41,52,341,354,439.

9See Brockelmann, *Geschichte*, II, 556; and G.W.J. Drewes, "Sech Joesoep Makasar" *Djawa*, 1926, No. 2, pp. 83-88.

Section VII

1See Section III of the Introduction.

2This exception might be explained as a case of the glosses from a manuscript of the long version being added later to the margins of a copy of the short version. Since none of the glosses refer to the supplemental paragraphs of the long version, a copyist interested only in adding the glosses to his own copy might not notice the additional paragraphs at the end of the manuscript from which he was copying.

3The exceptions are Gloss 15, which appears in Yahuda 5930, Glosses 23 and 25, which appear in Warner Or. 702(3), Gloss 41, which appears in Loth 670, and Gloss 43, which appears in Yahuda 3179.

4Other explanations for the reduced occurrence of these 12 glosses are, of course, possible. Glosses may be left out by a copyist because they are too long to fit into the space available in the margin. On the other

Section V

[1]For the author see Brockelmann, *Geschichte,* II, 505, Supplement II, 520; and al-Ziriklī, *al-A^c^lām,* I, 28.

[2]See Vol. I, p. 35.

[3]See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

[4]For the au‹hor see Brockelman, *Geschichte,* Supplement, II, 619. For the work itself see Brockelmann, *op. cit.*, II, 266, Supplement, III, 1271; and al-Baghdādī, *Īḍāḥ al-Maknūn,* I, 567.

[5]See Muḥammad As^c^ad Ṭalas, *al-Kashshāf ^c^an Makhṭūṭāt Khazā'in Kutub al-Awqāf,* p. 277.

[6]See the description of this manuscript in Section VI of the Introducton, p.

[7]He is also the author of a gloss on al-Taftāzānī's commentary on *al-^c^Aqā'id* of al-Nasafī (See Brockelmann, *Geschichte,* Supplement, I, 759), of a Persian *tafsīr* on *sūrah* 108 of the Qur'ān, and of another work, in Arabic, entitled *Risālat Abḥāth* (See Ivanow, *Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal,* p. 471).

[8]See *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office,* II, 168.

[9]See Ivanow and Hosain, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal,* I, 583-584.

Section VI

[1]See Section III of Introduction, p.

[2]*Gâmii de Dei Existentia et Attributis Libellus "Stratum Solve!" sive "Unio Pretiosus."* Pars Prior. Prolegomena una cum capitibus selectis in Latinum sermonem translatis. Dissertatio quam ad summos in philosophia honores auctoritate amplissimi philosophorum ordinis in alma litterarum Universitate Fridericia Gulelmia Rhenana rite impetrandos scripsit et una cum sententiis controversis die X mensis Martii a. MDCCCLXXIX hora XII

version includes two additional questions dealing with the impotence of contingent being and the emanation of multiplicity from unity.

[3]Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah*, I, 390-391.

[4]The first nine of these questions are treated in the original version whereas the last two are dealt with in the supplemental paragraphs of the long version. The nine questions treated in the original version can be reduced to the six questions mentioned in *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah* by combining the two questions dealing with God's knowledge, considering the question of the dependence of an eternal effect on a free agent as part of the question of God's power, and considering the question of God's attributes in general as a preface to the following questions dealing with the attributes in detail.

[5]Insofar as has been possible the sources of all quotations and paraphrases, whether acknowledged by al-Jāmī or not, have been indicated in the notes to the translation of *al-Durrah al-Fākhirah* and the *Glosses.*

[6]See his *Khātimah*, British Museum MS Or. 218, fol. 172b.

[7]Ecker, *Gâmii de Dei Existentia et Attributis Libellus*, p. 26.

[8]Al-Kūrānī, *al-Amam li-Īqāẓ al-Himam* p. 107.

Section IV

[1]The principal source for al-Lārī's life is al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 163-173. Other sources include Bābur's *Bābur-nāma*, pp. 284-285; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā*, p. 84; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, p. 153; and al-Lāhawrī, *Khazīnat al-Aṣfiyā*, I, 598.

[2]The name of a city and district in the province of Fārs. See G. Le Strange, *Lands of the Eastern Caliphate*, p. 291.

[3]See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958.

[4]See Brockelmann, I, 369, Supplement, I, 533.

[5]See Brockelmann, *Geschichte* I, 787. A copy of this work is to be found on folios 15b-33b of MS Loth 670 in the India Office Library. See the description of this manuscript in Section VI of the Introduction, p.

the year 873, the year of his accession, and 877, the year al-Jāmī was unjustly accused of having ridiculed Shīᶜite beliefs because of what he was alleged to have written in this work.

5For a detailed description of the *Haft Awrang* and the three *dīwāns* see Browne, Literary History, III, 516-548; and Ḥikmat, *Jāmī* pp. 183-203 and 207-212.

6Vol. XVI, New Series, Oriental Translation Fund. Reprinted with Additions and Corrections. London 1928.

7Printed in the margin of ᶜAbd al-Ghanī al-Nābulusī's *Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥall Kalimāt al-Fuṣūṣ*, Cairo 1304-1323.

8Lithographed in Bombay in 1307.

9See my edition and translation of this work, "Al-Jāmī's *Treatise on Existence*," in *Islamic Philosophical Theology*. Ed. Parviz Morewedge. Albany, 1975.

10See Storey, *Persian Literature* I, 954-959.

11 See Brockelmmann, *Geschichte*, I, 369, Supplement, I, 533; and Browne, *Literary History*, III, 514.

12See Browne, *Literary History*, III, 515.

Section III

1The *muḥākamah* was a genre of writing in which the author compared two opposing points of view or positions and then attempted an adjudication or possibly a reconciliation between them. Probably the most famous work of this type was Quṭb al-Dīn al-Rāzī's *al-Muḥākamāt*, in which he attempted to reconcile the opposing views of Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī as expressed in their respective commentaries of Ibn Sīnā's *Ishārāt*.

2The six questions referred to here are apparently those pertaining to God's existence, His unity, His knowledge, His will, His power, and His speech, all of which are dealt with in the original or short version. The long

Section II

[1]No complete or exhaustive list of al-Jāmī's works has yet been compiled. One of the problems facing the compiler of such a list is that al-Jāmī seems to have given definite titles only to his major works. Consequently, the titles of his minor works often differ from copy to copy, each title being based on a different key word or expression to be found in the intitial paragraphs of the text. Accurate identification of a copy of a particular work must, therefore, be based on the beginning lines of the work at least, if not on the entire text.

The most thorough lists compiled to date are the following:

1. The description of MS No. 894, containing 37 of al-Jāmī's works, given by Sachau and Ethé in their *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, pp. 608-615.

2. The description of MS No. 1357, containing 22 of al-Jāmī's prose works, given by Ethé in his *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, II, 762-765.

3. The list compiled by A.T. Tagirdzhanov on pp. 311-318 of his *Opisanie Tadzhikskikh i Persidskikh Rukopisei Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU.*

4. ᶜAlī Aṣghar Ḥikmat's description of al-Jāmī's works on pp. 166-213 of his book, *Jāmī.*

5. The list of printed editions and translations of al-Jāmī's works on pp 26-35 of Edward Edwards *A Catalogue of the Persian Printed Books in the British Museum.*

[2]See fol. 172b of British Museum MS Or. 218.

[3]See pp. 86-67.

[4]This is the date given in the colophon of the first *daftar* on p. 183 of Āqā Murtaḍā's edition of the *Haft Awrang.* Although al-Jāmī often mentioned the date for the completion of a work, usually in its last lines, he did not do so in the case of this work. However, since the first *daftar* is dedicated to Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, it must have been written between

[22]Al-Jāmī's letters to ^{c}Ubayd Allāh al-Aḥrār are preserved in his *Risālah-i Munsha'āt*. See Ḥikmat, *Jāmī*, p. 205.

[23]As, for example, in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 158), in his *Tuḥfat ul-Aḥrār* (al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 384), and in his third *Dīwān (Khātimat al-Ḥayāt)*. See Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 72-76.

[24]See Storey, *Persian Literature*, I, 789–795.

[25]See Bābur, *Bābur-nāma*, pp. 283-292.

[26]The passage in question is entitled "Dar bayān-i ānkih akthar-i khalq-i ^{c}ālam rūy-i parastish dar mawhūm wa-mukhayyal dārand", which may be translated "In explanation of the fact that most of the people of the world have the object of [their] worship in their own imagination and fancy". See al-Jāmī, *Haft Awrang*, p. 52.

[27]See al-Ziriklī, *al-A^{c}lām*, VII, 280, and autograph No. 1240 opposite p. 273; and Brockelmann, *Geschichte*, II, 120, Supplement, II, 116.

[28]He is perhaps to be identified with a certain ^{c}Aṭā' Allāh al-^{c}Ajamī whose biography is given in Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'iq al-Nu^{c}mānīyah*, I, 334.

[29]The *ashrafī* was a gold coin first issued by the Mamlūk sultan, al-Ashraf Barsbāy, and weighing about 3.41 grams or .11 of a troy ounce. See Bacharach, "The Dinar Versus the Ducat", *IJMES*, IV, 77-96. Five thousand *ashrafīs* would therefore weigh about 17,050 grams or 550 ounces.

[30]See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^{c}mānīyah*, I, 390-391.

[31]Two letters of Bāyazīd II to al-Jāmī with al-Jāmī's answers are preserved in Farīdūn Beg's *Munsha'āt al-Salāṭīn*, I, 361-364. See Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 44-47.

[32]See Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nu^{c}mānīyah*, I, 389-390.

[33]For the description of his tomb, see Ḥikmat, *Jāmī*, pp. 214-228.

Ḥāfiẓ al-Bukhārī A disciple of Bahā' al-Dīn al-Naqshband, the founder of the Naqshbandī order, he died unexpectedly in 822 in Medina after completing the pilgrimage. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 392–396, al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 142–145; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 79; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 57–63.

[11]He died in 860. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 403-405; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 117-133; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 151-152; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 81-82 (under the name Niẓām Khāmūsh).

[12]He died in 791. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 384-389; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 53-75; Dāra Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 78–79; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 126-142

[13]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 400-402; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 108-117; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 150-151.

[14]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 389-392; al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 79-90; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, p. 80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pb. 145-148.

[15]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 452-453.

[16]He was the son of Khwājah Muḥammad Pārsā, mentioned above. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 396-397; al-Kāshifi, *Rashaḥāt*, pp. 63–64; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 79-80; and al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, p. 144.

[17]See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 455–456.

[18]See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 496-498.

[19]See al-Jāmī, *op. cit.*, pp. 501-503.

[20]See al-Jūmī, *op. cit.*, pp. 456-457.

[21]He was born in 806 and died in 895. See al-Jāmī, *Nafaḥāt al-Uns*, pp. 406-413; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 157-175; Ṭāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah*, I, 381-389; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 80-81; and especially al-Kāshifī, *Rashaḥāt*, pp. 207-242.

life given here is based on al-Kāshifī's *Rashaḥāt*, pp. 133–163; and al-Lārī's *Khātimah*, especially fols. 156b-158b, 170a-170b, and 172a-173b.

3The shorter commentary by Saᶜd al-Dīn al-Taftāzānī on *Talkhīṣ al-Miftāḥ*, an abridgement of the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-ᶜUlūm* by Jamāl al-Dīn al-Qazwīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 352-354.

4Any one of several commentaries on the third part of al-Sakkākī's *Miftāḥ al-ᶜUlūm*. See Brockelmmann, *loc. cit.*

5The longer commentary of al-Taftāzānī on al-Qazwīnī's *Talkhīṣ al-Miftāḥ*. See Brockelmann, *loc. cit.*

6His full name was Shihāb al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Rūmī. See al-Ziriklī, *al-Aᶜlām*, VIII, 282; Brockelmann, *Geschichte*, II, 275; Tāshkubrīzādah, *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah*, I, 77–81 (under the biography of his grandfather, Maḥmūd). The year 815 given as the date of his death by Brockelmann is clearly an error. Al-Ziriklī places his death at about 840. Since he worked on the famous *zīj* of Ulugh Beg after Ghiyāth al-Dīn Jamshīd's death in 832 (or 833 according to some sources), but died himself before the *zīj* was completed in 841, his death could only have occurred within this period. See Aydın Sayılı, *The Observatory in Islam*, pp. 259–289; E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium*, pp. 3-7, and Brockelmann, *Geschichte*, II, 275–276. If Qāḍī-Zādah died as late as 841, al-Jāmī would at that time have been only 24.

7A commentary on *al-Tadkirah al-Nāṣirīyah* by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 674-675.

8A commentary on *al-Mulakhkhaṣ fī al-Hay'ah* by Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ᶜUmar al-Jaghmīnī. See Brockelmann, *Geschichte*, I, 624, Supplement, I, 865.

9ᶜAlā al-Dīn ᶜAlī ibn Muḥammad al-Qūshjī, a former student of Qāḍī-Zādah, completed Ulugh Beg's *zīj* after his teacher's death. See Brockelmann, *Geschichte*, II, 305, Supplement, II, 329.

10His full name was Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-

used to indicate words and phrases quotad from *al-Durrah al-Fākhirah* or the *Glosses*.

2. Numerals at the head of sections refer to the corresponding paragraph numbers of *al-Durrah al-Fākhirah.*

3. Numerals within square brackets at the head of sections refer to the numbers of the coresponding glosses.

NOTES TO THE INTRODUCTION

Section I

[1]The district of Jām is located in the north-east corner of the province of Qūhistān near the Herat River. See G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, pp. 356-58.

[2]The principal sources for al-Jāmī's life are: 1) the biographical account given by his disciple ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī in the *Khātimah*, or *Takmilah*, appended to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* (See Storey, *Persian Literature*, I, 956-958); 2) al-Kāshifī's *Rashaḥāt-i ᶜAyn al-Ḥayāt*, completed in 909 (Storey, *op. cit.*, I. 964); 3) Mīr ᶜAlī-Shīr Nawā'īs *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*, written in Turkī in memory of al-Jāmī (Storey, *op.cit.*, I, 789-790) ; and 4) Ṭāshkubrīzādah's *al-Shaqā'q al-Nuᶜmānīyah*, I, 389-392.

Other sources include: al-Shawkānī, *al-Badr al-Ṭāliᶜ*, I, 327-328; al-Laknawī, *al-Fawā'id al-Bahīyah*, pp. 86-88; al-Sanhūtī, *al-Anwār al-Qudsīyah*, pp. 152-153; al-Nabhānī, *Jāmiᶜ Karāmāt al-Awliyā'*, II, 154; Dārā Shikūh, *Safīnat al-Awliyā'*, pp. 82-84.

Modern accounts of his life are given by E.G. Browne in his *Literary History of Persia*, III, 507-548; by A.J. Arberry in his *Classical Persian Literature*, pp. 425-450; by W. Nassau Lees in the English preface to his edition of al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns*, and by ᶜAlī-Aṣghar Ḥikmat in his book, *Jāmī*, published in Tehran in 1320/1942.

Except where other sources are cited, the brief account of al-Jāmī's

manuscripts when they are cited in the notes:

ا Yahuda 3872

ب Taṣawwuf 300

ج Majāmī^c Ṭal^cat 217

د Yahuda 5373

ه Or. Oct. 1854

و Warner Or. 997 (1)

ز Loth 670

ط Majāmī^c Taymūr 134

ى ^cAqā'id Taymūr 393

م Warner Or. 702(3)

ن Bukhārā 427–8

س ^cĀmm 9276

ع Ḥikmah 24

ف Yahuda 3049

ص Yahuda 5930

2. The Arabic words لعله and صح and the letters ظ (for ظاهر) and خ (for نسخة), used in the margins of some of the manuscripts to indicate variant, suggested, or corrected readings, are retained in the notes where these readings are cited.

3. Numerals within parentheses, (–), refer to the notes at the bottom of the page.

B. In al-Durrah al-Fākhirah

1. Numerals within square brackets, [ ], refer to al-Jāmī's Glosses and are placed at the point in the text where the gloss is to be read.

2. A "v" indicates that the word or phrase which follows is dealt with in al-Lārī's *Commentary*.

C. In al-Lārī's Commentary

1. Overlining, in the Arabic text, and underlining, in the translation, are

that the remaining four constitute a second group. For these two glosses two manuscripts from the first group, Yahuada 3872 and ᶜAqā'id Taymūr 393, and two from the second group have been collated and their variant readings cited in the notes.

The other additional glosses, Nos. 15,18,20,23-25 and 40–43, are contained in too few manuscripts for any definite groups to be determined from a comparison of variant readings. In most cases, therefore, all the manuscripts containing these glosses have been collated and their variant readings cited in the notes.

It should be noted that in order to indicate which manuscripts have been collated in establishing the text of a particular gloss, the symbols designating those manuscripts have been placed in parentheses at tha head of the notes pertaining to that gloss.

C. Al-Lārī's Commentary

Al-Lārī's *Commentary* is found in only six of the manuscripts which contain *al-Durrah al-Fākhirah*. These are ᶜĀmm 9276, ᶜAqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427–8, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373. All of those manuscripts except ᶜAqā'id Taymūr 393 contain the long version of *al-Durrah al-Fākhirah*. On the other hand, no copies of the *Commentary* were found in any manuscript which did not contain *al-Durrah al-Fākhirah* with at least some of the glosses.

On the basis of a comparison of variant readings these six manuscripts fall into two groups. The first of these includes Bukhārā 427–8, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, and the second ᶜĀmm 9276, ᶜAqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300. Two manuscripts from each group have been used in the collation, Yahuda 3872 and Yahuda 5373 from the first group and ᶜAqā'id Taymūr 393 and Taṣawwuf 300 from the second.

VIII. Notes on the Signs and Symbols Used

A. In the Arabic texts generally:

1. The following Arabic letters have been used to designate the

shown to be authentic, the present edition of the *Glosses* has nevertheless been limited to the 45 glosses contained in Yahuda 3872. It should be noted that each of thes 45 glosses appears in at least two other manuscripts with the exception of gloss No. 25, which appears in only one other manuscript. However, since this gloss is quoted by al-Lārī in his *Commentary* there can be no doubt as to its authenticity.

A comparison of variant readings in the original 33 glosses reveals that nine of the 18 manuscripts containing these glosses fall into two distinct groups. The first of those includes ^{c}Āmm9276, ^{c}Āqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872. The other contains Ḥikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), and Yahuda 5373. Four of the remaining manuscripts, Loth 670, Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 217, Maiāmī^{c} Taymūr 134, and Yahuda 3049 cannot be placed in either of these groups nor do they seem to constitute any additional group or groups in themselves. The other five manuscripts contain too few glosses for a comparison of variant readings to be made.

Since of these 18 manuscripts only Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3) contain all 33 original glosses, it has not been possible to use the same manuscripts in establishing the texts of all 33 glosses. As a general rule, four manuscripts have been collated for each gloss. These are Yahuda 3872 and Warner Or. 702(3), representing each of the two groups, and one other manuscript from each group selected from among those manuscripts which happen to contain the gloss in question.

Of the additional glosses, Nos. 5 and 13 are each contained in seven manuscripts. Six manuscripts, ^{c}Aqā'id Taymūr 393, Bukhārā 427-8, Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 217, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872 and Yahuda 5373, contain both of these glosses, Majāmī^{c} Taymūr 134 contains gloss No. 5 and ^{c}Āmm 9276 contains gloss No. 13. Variant readings in these two glosses indicate that four of these eight manuscripts, ^{c}Aqā'id Taymūr 393, Taṣawwuf 300, Yahuda 3872, and Yahuda 5373, form one group, and

indicated. It should be noted that 12 of the glosses, Nos. 5,13,15,18,20, 23-25 and 40-43 occur in appreciably less manuscripts than do the other glosses, and with the obvious exception of ᶜAqā'id Taymūr 393,[2] are usually in manuscripts containing the long versions of the text.[3] This can be clearly seen by comparing the glosses contained in the two manuscripts of the long version with the most glosses, namely Yahuda 3872 and Yahuda 5373, with the two manuscripts of the short version containing the most glosses, namely Warner Or. 723(2) and Or. Oct. 1854. It therefore seems possible that these 12 glosses were added by al-Jāmī to the original 33 at some later time, perhaps at the time the supplement was added, although it should be noted that none of the 45 glosses refer to passages or statements in the supplement.[4]

The accompanying table also indicates which of the glosses are dealt with in al-Lārī's *Commentary* as well as in the other commentaries consulted.[5] It has not been possible to use these commentaries in establishing the text of the *Glosses*, since, with the exception of the commentary of Muḥammad Maᶜṣūm, the glosses are rarely quoted in their entirety. Unfortunately the poor condition of the manuscript of Muḥammad Maᶜṣūm's commentary has prevented its use for this purpose.

Several of the manuscripts, particularly Majāmiᶜ Taymūr 134, contain glosses which are attributed to al-Jāmī by means of the word *minhu* but which are not contained in any of the other manuscripts, or at most in only one other manuscript. Are these glosses to be considered authentic or not? None of them occur in either Yahuda 3872 or Taṣawwuf 300, both of which must be considered authoritative manuscripts because of their transmission through Ibrāhīm al-Kūrānī, nor are any of them mentioned in al-Lārī's *Commentary* or any of the other commentaries which have been consulted. Although it is possible that as yet unexamined manuscripts of *al-Durrah al-Fākhirah* may also contain additional glosses attributed to al-Jāmī, and that some or all of these glosses may ultimately be

Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 217, Sprenger 677 and Taṣawwuf Ṭal^{c}at 1587. The second group consists of Ḥikmah 24, Or. Oct. 1854, Warner Or. 702(3), Yahuda 3049 and Yahuda 5373. The remaining 12 manuscripts do not seem to fall into any definite groups. Of the total of 25, seven representative manuscripts, Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 217, Taṣawwuf 300, and Yahuda 3872, from the first group, Or. Oct. 1854 and Yahuda 5373 from the second group, and Loth 670 and Warner Or. 997(1) from the remaining manuscripts have been chosen for the final collation, and their variant readings have been cited in the notes.

The eleven copies of the supplement fall into four groups. The first of these contains Cairo 1328, Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872. The second group includes Bukhārā 427-8, Yahuda 3049 and Yahuda 5373, and the third ^{c}Āmm 9276 (both copies) and Majāmī^{c} Ṭāl^{c}at 217. Majāmī^{c} Taymūr 134 evidently forms a group of its own. Of these 11 copies, four, one from each group, have been chosen for collation. These are Yahuda 3872, Yahuda 5373, Majāmī^{c} Ṭal^{c}at 217 and Majāmī^{c} Taymūr 134.

B. The Glosses

Al-Jāmī's *Glosses* are generally found written in the margins of the manuscripts opposite the statement or passage in the text to which they refer. Occasionally, as in Yahuda 5930 and Yahuda 1308, a gloss has been incorporated into the text, and sometimes, as in Warner Or. 702(3) and Bukhārā 427-8, the glosses have been written on separate slips of paper which have then been inserted between the folios of the manuscript. At the end of each gloss the word *minhu* (by him) is usually written to indicate that the gloss is by the author himself and to distinguish it from the many other glosses and notes which fill the margins of many of the manuscripts.

Only 18 of the 25 copies of *al-Durrah al-Fākhirah* were found to contain any of the glosses at all, and only one, Yahuda 3872, contained all of the 45 glosses included in the present edition. In the accompanying table the particular glosses contained in each of these manuscripts are

copies, as indicated by marginal notations, 3) the fact that tha version of the text copied had been transmitted by an authorized teacher, and 4) the reputation of the copyist as a scholar in the subject of the work in question. Moreover, on the basis of these considerations, Yahuda 3872 must be regarded as the best and most authoritative of all the manuscripts. Its readings have therefore usually been adopted in cases where no one reading is supported by a majority of the selected manuscripts.

A. The Text of al-Durrah al-Fākhirah

The text of *al-Durrah al-Fākhirah* exists in both short and long versions. The short version ends with paragraph 73, and, as previously stated, probably represents the original text of the work which al-Jāmī sent to the Ottoman sultan, Muḥammad II.[1] The long version contains the additional paragraphs 74-92 which were apparently written later to complete the work. Only ten of the 25 copies used here contained the long version of the text. In one of these, Majāmīc Ṭalcat 217, the additional paragraphs of the long version have been added in a different hand to the end of a copy of the short version. In another, cĀmm 9276, the additional paragraphs appear twice, once in their proper place and once again at the end of al-Lārī's *Commentary.* Because these additional paragraphs have at times been copied separately from the rest of the text, they have been considered to constitute a distinct work in themselves with respect to the collation of the manuscripts and their distribution into groups. Consequently in what follows the short version has generally been referred to as the original text, whereas the additional pararaphs of the long version have been called the supplement.

Of the 25 copies of the original text consulted, eight can be classified according to varint readings as forming one definite group and five more as forming another group. The first of these groups can be further divided into two subgroups, one of which comprises Cairo 1328, Majāmīc Ṭalcat 274, Taṣawwuf 300 and Yahuda 3872, and the other cAqā'id Taymūr 393,

Kūrānī known collectively as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah.*

Yahuda 5373. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. A large collection of works and chapters from works all of which are copied in the same hand and deal with various aspects of *waḥdat al-wujūd* Ṣūfism. Included are the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* with the glosses (fols. 8b–32b), the *Commentary* of al-Lārī (fols. 33b–47b), al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 1b–4a), and al-Kūrānī's *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah* (fols. 185b-199a). The copy of *al-Durrah al-Fākhirah* is dated 6 Rabīᶜ al-Awwal and that of the *Commentary* 19 Rabīᶜ al-Awwal 1104. At the end of the copy of *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah,* which is dated 19 Jumādā al-Ākhirah 1120, the copyist has given his name simply as Yaḥyā.

Yahuda 5930. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version of *al-Durrah al-Fākhirah* with a few of the glosses (fols. 326a–334b). Al-Jāmī's *Risālat fī al-Wujūd* is found on fols. 334b–336b. No date or copyist is mentioned.

VII. The Establishment of the Texts.

In establishing the texts of all three works an attempt was made to divide the manuscripts into groups on the basis of their variant readings. From each group one or two representative manuscripts were then selected, and these manuscripts were then collated and their variant readings cited in the notes.

The selection of these representative manuscripts was based on a number of considerations. These included 1) the care with which a manuscript had been copied as evidenced by the lack of obvious mistakes, 2) the fact that a manuscript had been collated by the copyist with other

Yahuda 3179. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version and a few of the glosses (fols. 6b–11a). The manuscript is undated, and the copyist is not named.

Yahuda 3872. Robert Garret Collection, Princeton University Library. Contains long version with all 45 of the glosses (fols. 3a–23a) as well as al-Lārī's *Commentary* (fols. 28b-39a) and al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 24a–27b). All three works were copied in Medina at the *ribāṭ* of al-Imām ᶜAlī al-Murtaḍā by Yūsuf al-Tāj ibn ᶜAbd Allāh ibn Abī al-Khayr al-Jāwī al-Maqāṣirī al-Qalaᶜī(?) al-Manjalāwī, who, as has been mentioned, was also the copyist of Sprenger 677. The three woıks are dated respectively 2,3, and 9 Rabīᶜ al-Thānī 1075. On fol. 23a tbe copiyt states that he wrote this copy on the order of his teacher and spiritual guide al-Muḥaqqiq al-Rabbānī al-Mullā Ibrāhīm al-Kūrānī. Although there is no *ijāzah* by Ibrāhīm al-Kūrānī on the manuscript itself, it would appear from th s statement that Yūsuf al-Tāj was studying these three works under him when he copied them. The *isnād* of Ibrāhīm al-Kūrānī's authority to teach these works has already been given in the description of Taṣawwuf 300. Yūsuf al-Tāj, as his *nisbah*, al-Jāwī, indicates was originally from Indonesia. His *nisbah* al-Maqāṣirī refers to Macassar on the island of Celibes. According to P. Voorhoeve[8] he is to be identified with the famous saint known as Shaykh Joseph, who was banished by the Dutch to the Cape of Good Hope in 1694 A.D. Shaykh Joseph was born in Macassar in 1036/1626, left for Mecca and Medina in 1054/1644, and died in Capetown in 1110/1699.[9] The passage previously quoted from *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* describing the circumstances in which al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhirah* is writtenon fol. 3a. Written in the margins of *al-Durrah al-Fākhirah*, in addition to al-Jāmī's glosses, and in a different hand, are some of the glosses of Ibrahīm al-

al-Ḥusaynī al-Nahrawālī,[6] and Mullā Muḥammad Amīn, the nephew (*ibn ukht*) of al-Jāmī. This *isnād* is the same as the one given by al-Kūrānī in his *al-Amam li-Īqāẓ al-Himam*.[7]

Taṣawwuf Ṭalᶜat 1587. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains short version and no glosses (fols. 116a–132a). The manuscript is dated the end of Jumādā al-Ūlā 969, but name of copyist is not given.

Warner Or. 702(3). Leiden University Library (Voorhoeve. *Handlist*, p. 357). Contains short version and glosses (fols. 162a–165a). Although date and copyist are not mentioned, the manuscript is carefully written and includes all the original glosses.

Warner Or. 723(2). Leiden University Library (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 19b–27b). No mention made of date or copyist.

Warner Or. 997(1). Leiden University (Voorhoeve, *Handlist*, p. 357). Contains short version without glosses (fols. 2b–9b). Neither copyist nor date is mentioned.

Yahuda 1308. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains short version (fols. 1a–15a) with none of the glosses except No. 45, which has been incorporated into the text at the very end. Although the copyist is not mentioned, the manuscript is dated the middle of Dhū al-Qaᶜdah 1177. Fols. 15b–137b contain a copy of al-Jāmī's *Tafsīr*.

Yahuda 3049. Robert Garrett Collection, Princeton University Library. Contains long version and glosses (13 unnumbered fols). Without date or name of copyist. Some of the glosses of Ibrāhīm al-Kūrānī known as *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah* are also found in the margins.

ibn Muḥammad al-Bukhārī. Also included in the same hand is a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 69b–70b).

Rylands 111. The John Rylands Library, Manchester (Mingana, *Catalogue,* p. 164). An incomplete copy containing paragraphs 1–23 only (fols. 1a–13a) and a few of the glosses. It is dated 1859 A.D.

Sprenger 677. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 535). Contains short version without glosses (fols. 91a–107a). Copy was completed at the end of Shawwāl 1066 by Yūsuf ibn Abī al-Jalāl ᶜAbd Allāh al-Jāwī al-Maqāṣīrī, who also copied Yahuda 3872 nine years later in 1975.

Sprenger 1820c. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Berlin (Ahlwardt, *Verzeichnis*, II, 586). Contains short version and a few of the glosses (fols. 58a–69a). Copy is dated Muḥarram 1082, but the copyist is not mentioned. Also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 99b–100b).

Taṣawwuf 300. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains long version with glosses (pp. 1–51) and al-Lārī's *Commentary* (pp. 54–91). Both works were copied by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Ṭabbākh. *Al-Durrah al-Fākhirah* was completed on 10 Ramaḍān 1290 and the commentary on 15 Shawwāl of the same year. At the end of *al-Durrah al-Fākhirah*, on p. 51, the copyist has reproduced the *ijāzah* of Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī[3] to Aḥmad ibn al-Bannā' dated 23 Dhū al-Qaᶜdah 1074, which he says he found on the manuscript from which this copy was made. In the *ijāzah* Ibrāhīm al-Kūrānī states that his own authority to transmit this work goes back to al-Jāmī through his teacher, Ṣafī al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad [al-Qushāshī] al-Madanī,[4] Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ᶜAlī al-Shinnāwī,[5] al-Sayyid Ghaḍanfar ibn Jaᶜfar

fī ^c^*Ilm al-Kalām* of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Cairo: Maṭba^c^at Kurdistān al-^c^Ilmīyah, 1328.

Ḥikmah 24. Maktabat al-Baladīyah, Alexandria. Contains the short version and glosses (fols. 1b–13a). Neither copist nor date is mentioned.

Houtsma 464. Robert Garrett Collection, Princeton University Library (Ḥittī, *Descriptive Catalogue*, p. 478). Contains short version with no glosses (fols. 55a-64b). No date or copyist mentioned.

Loth 670. India Office Library, London (Loth, *Catalogue*, p. 185). Contains short version and glosses (fols. 1b–15a). No date or copyist mentioned. On folios 15b–33b is a copy of ^c^Abd al-Ghafūr al-Lārī's commentary on Najm al-Dīn al-Kubrā's *al-Uṣūl al-^c^Asharah.* Following this is a copy of al-Jāmī's *Sharḥ Ḥadīth Abī Dharr al-^c^Uqaylī.*

Majāmī^c^ Ṭal^c^at 217. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains short version with glosses (fols. 84a–96a). At the end of the short version the supplemental paragraphs of the long version have been added in a different hand (fols. 95a–96b). These have been joined to the short version by pasting a piece of paper over the original colophon and then continuing the text on it. Neither date nor copyist is mentioned.

Majām^c^ Ṭal^c^at 274. Dār al-Kutub al Miṣrīyah, Cairo. Contains long version but none of the glosses (pp. 187–199). No date or copyist is mentioned.

Majāmī^c^ Taymūr 134. Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Cairo. Contains long version and glosses (fols. 140a–159b). No date or copyist is mentioned.

Or. Oct. 1854. Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, Marburg. Contains short version and glosses (fols. 63a–70b). Copied by Muḥammad

A description of each of these 25 copies follows:

ᶜĀmm 9276. Dār al-Kutub al-Ẓāhirīyah, Damascus. Contains the long version with glosses (fols. 140b-149b) and al-Lārī's *Commentary* (fols. 125b-137b). At the end of the commentary the supplemental paragraphs of the long version appear againt with some variant rea - dings (fols. 137b-139b). Also contained in this manuscript is a copy in the same hand of *al-Risālah al-Qudsīyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* of Ibrāhīm ibn Ḥaydar ibn Aḥmad al-Kurdī al-Husaynābādī (fols. 89b-124b). At the end of this work the copyist has given his name as Muḥammad ibn ᶜAbd al-Laṭīf al-Ḥanbalī with the date 5 Jumādā al-Ūlā 1127.

ᶜAqā'id Taymūr 393. Dār al-Miṣrīyah, Cairo (*Fihris al-Khizānah al-Taymūrīyah* IV, 122). Contains the short version and glosses (fols. 200b-209b) and, in a different hand, al-Lārī's *Commentary* (fols. 189a-200a). The copy of the *Commentary* was completed by Aḥmad ibn Muḥammad on 23 Shawwāl 1085 in Medina. The manuscript also contains a copy of al-Jāmī's *Risālah fī al-Wujūd* (fols. 168a-180a) and on the margins of *al-Durrah al-Fākhirah*, in addition to al-Jāmī's own glosses, portions of Ibrāhīm al-Kūrānī's glosses, *al-Taḥrīrāt al-Bāhirah*. Written on fol. 200b is the passage from *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* previously quoted, giving the circumstances of the composition of *al-Durrah al-Fākhirah*.

Bukhārā 427-8. Asiatic Museum, Leningrad. Contains the long version and glosses (fols. 31b-53a), and al-Lārī's *Commentary* (fols. 53b-74b). The copyist of both work was Mullā Mīrzā ᶜAbd al-Rasūl al-Tājir al-Bukhārī who completed the copy of the *Commentary* at the beginning of Rabīᶜ al-Ākhir 1314.

Cairo 1328. Printed at the end (pp. 247-296) of *Asās al-Taqdīs*

of folios 89b-124b of MS ᶜĀmm 9276, which also contains copies of *al-Durrah al-Fākhirah* and al-Lārī's *commentary.*[6]

3. *Al-Farīdah al-Nādirah fī Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by Abū al-ᶜIṣmah Muḥammad Maᶜṣūm ibn Mawlānā Bābā al-Samarqandī.[7] A lengthy commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* and 32 of al-Jāmī's glosses. Apparently only one manuscript of the work is known, MS No. 1364 (Delhi 1841) in the India Office Library in London. Unfortunately this copy, consisting of 318 folios, is badly worm-eaten and water-stained and, consequently, somewhat difficult to read.[8]

4. *Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by an unknown author. Another lengthy commentary on the long version and a few of the glosses. The only known copy of this work is MS No. 1125 (Ar. 640), consisting of 163 folios, in the Library of the Asiatic Society in Calcutta.[9]

VI. The Description of the Manuscripts

As previously stated, *al-Durrah al-Fākhirah* exists in both short and long versions.[1] Manuscript copies of both versions are numerous and are to be found in almost every library of Arabic or Persian manuscripts. The text of the long version was printed in Cairo in 1328, and parts of the short version were published in Latin translation by Jacobus Ecker as part of a dissertation printed in Bonn in 1879[2]. Copies of al-Jāmī's *Glosses* and al-Lārī's *Commentary*, however, are much less numerous.

In establishing the texts of *al-Durrah al-Fākhirah*, the *Glosses*, and the *Commentary*, a total of 24 manuscripts, in addition to the Cairo printed edition of 1328, were used. Of these 25 copies, 15 contained the text of the short version and the remainder the text of the long version. Eighteen of the manuscripts contained at least some of the *Glosses*, and six manuscripts also contained al-Lārī's *Commentary*.

V. Other Commentaries on al-Durrah al-Fakhirah

In addition to al-Lārī's *Commentary*, a number of other commentaries have been written on *al-Durrah al-Fākhirah*. The following works have proved helpful in preparing the present edition and translation of *al-Durrah at-Fākhirah*:

1. *Al-Taḥrīrāt al-Bāhirah li-Mabāḥith al-Durrah al-Fākhirah* by Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī.[1] A collection of glosses on both the text of *al-Durrah al-Fākhirah* as well as of al-Jāmī's *Glosses*. From the first lines of the work it is apparent that these glosses were collected by one of Ibrāhīm al-Kūrānī's students. The work is not included in the list of al-Kūrānī's works given by al-Baghdādī in his *Hadīyat al-ᶜĀrifīn*,[2] nor is it mentioned by Brockelmann. The manuscripts of the work are in the Robert Garret Collection of the Princeton University Library. One, Yahuda 4049, consists of 21 folios and was copied in 1118 A.H. by a former student of al-Kūrānī named Mūsā ibn Ibrāhīm al-Baṣrī for Sibṭ Shaykh al-Islām Aḥmad Afandī. The other consisting of folios 185b-199b of Yahuda 5373,[3] was copied by a certain Yaḥyā in 1120 A.H. Some of the individual glosses of this work are found in the margins of *al-Durrah al-Fākhirah* in ᶜAqā'id Taymūr 393, Yahuda 3049, and Yahuda 3872.

2. *Al-Risālah al-Qudsīyah al-Ṭāhirah bi-Sharḥ al-Durrah al-Fākhirah* by Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Kurdī al-Ḥusaynābādī.[4] A commentary on the long version of *al-Durrah al-Fākhirah* as well as 20 of al Jāmī's glosses. According to a statment of the author at the end of the work, it was completed in 1106 A.H. Three manuscripts of the work are known. One, cited by Brockelmann, is in the *Maktabat al-Baladīyah* in Alexandria, and another forms part of MS No. 3337 in the *Maktabat al-Awqāf* in Baghdad.[5] A third, in Dār al-Kutub al-Ẓāhirīyah in Damascus, consists

small treatise on God's existence and attributes, and if you learn those things contained in it, that is sufficient, for there is no other work on these matters to be read or known.[7]

Ibrāhīm al-Kūrānī in his *al-Amam li-īqāẓ al-Himam* combines all three titles and calls the work *al-Durrah al-Fākhirah al-Mulaqqabah bi-Ḥuṭṭa Raḥlak fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣufīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā' al-Mutaqaddimīn*.[8]

Houtsma 464 bears yet another title, *Risālat al-Muḥākamāt*, or *Treatise of Adjudications*, evidently in reference to the adjudication requested of al-Jāmī by Sulṭān Muḥammed II.

IV. ᶜAbd al-Ghafur al-Lārī, the Author of the Commentary on al-Durrah al-Fākhirah

Raḍī al-Dīn ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, the author of the *Commentary* on al-Durrah al-Fākhirah was both a disciple (*murīd*) and a student (*shāgird*) of al-Jāmī. Like al-Jāmī, he was also among the group of illustrious men in Herat who enjoyed the patronage of the Tīmūrid sultan, Ḥusayn Bāyqarā. The biographical sources[1] do not mention the date of his birth, but do state that he was from Lār[2] and that he died in Herat on 5 Shaᶜbān 912 and was buried next to the tomb of al-Jāmī.

In addition to his *Commentary* on *al-Durrah al-Fākhirah*, al-Lārī was the author of the previously mentioned *Ḥāshiyah*, or gloss, on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns* together with the *Khātimah*, or *Takmilah*, containing the biography af al-Jāmī.[3] He also wrote a *ḥāshiyah* on al-Jāmī's *al-Fawā'id al-Ḍiyā'iyah*,[4] and a Persian commentary on *al-Uṣūl al-ᶜAsharah* (or *Risālah fī al-Ṭuruq*) of Najm al-Dīn al-Kubrā.[5]

The principal theological works from which al-Jāmī quotes are al-Jurjānī's *Sharḥ al-Mawāqif* and al-Taftāzānī's *Sharḥ al-Maqāṣid.* Extensive passages from al-Ṭūsī's *Sharḥ al-Ishārāt* and his *Risālah* written in answer to Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's questions are quoted in presenting some of the positions of the philosophers.

As might be expected, al-Jāmī's sources for the Ṣūfī position are both numerous and varied. Among the works quoted from extensively are al-Fanārī's *Miṣbāḥ al-Uns,* al-Qayṣarī's *Maṭlaᶜ Khuṣūṣ al-Kilam,* al-Hamadhanī's *Zubdat al-Ḥaqā'iq,* Ibn ᶜArabī's *al-Futūḥāt al-Makkīyah,* and al-Qūnawī's *Kitāb al-Nuṣūṣ* as well as his *Iᶜjāz al-Bayān.*

D. The Various Titles by which the work is known. The title given to *al-Durrah al-Fākhirah* varies from manuscript to manuscript. The two most common titles are *al-Durrah al-Fākhirah,* and *Risalah fī Taḥqīq Madhhab al-Ṣūfīyah wa-al-Mutakallimīn wa-al-Ḥukamā',* or some variant of this latter title derived from the first sentence of the second paragraph of the work. Al-Jāmī's disciple, ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, in listing al Jāmī's works, gives the title as *Risālah-i Taḥqīq-i Madhhab-i Ṣūfī wa-Mutakallim wa-Ḥakīm.*[6] Often the two titles are combined as in the Cairo printed edition of 1328.

A few manuscripts have an additional subtitle, *Ḥuṭṭa Raḥlak,* meaning "put down your saddle bag". Yahuda 3872 and ᶜAqā'id Taymūr 393 both bear this as a subtitle to *al-Durrah al-Fākhirah.* Jacobus Ecker, in describing the manuscripts he used in preparing his Latin translation of selected passages from the work mentions that Gotha MS. No. 87 also bears this subtitle. He further states that in the colophon of this manuscript the copyist has written that the meaning of *Ḥuṭṭa Raḥlak* is *Inzil hāhuna, fa-mā baᶜd ᶜAbbādān qaryah,* that is, Dismount here, for there are no towns after ᶜAbbādān. Ecker interprets this to mean: If you read this

or because it avoids problems necessarily resulting from positions held by either the theologians or the philosophers.

For example, the Ṣūfī position that God's attributes are identical with His essence externally but superadded to it in the mind represents a position midway between the theologians' position that God's attributes are superadded to His essence and that of the philosophers who assert that His attributes are indentical with His essence.

Again, the Ṣūfī position that the universe is eternal even though God is a free agent reconciles the philosophers' assertion that because God is a necessary agent, the universe is external, with the theologians' assertion that because the universe is originated, God is a free agent.

However, on the question of whether God's existence is superadded to His essence or identical with it, the Ṣūfīs maintain an entirely different position. Instead of considering God as composed of essence and existence they equate Him with absolute existence. They thus not only avoid the problem of determining the relation of His existence to His essence, but in addition do not have to prove God's unity, as must be done by the theologians and philosophers, since it is impossible to imagine multiplicity in an absolute concept.

C. The Sources used by al-Jāmī in al-Durrah al-Fākhirah. In presenting the respective positions of the theologians, the philosophers and the Ṣūfīs al-Jāmī has relied heavily on a number of standard and well-known works. In fact, much of the material presented in *al-Durrah al-Fākhirah*, and in the *Glosses* as well, consists of passages quoted or paraphrased from these works. Sometimes al-Jāmī acknowledges these passages as quotations and indicates their source. Often, however, he simply incorporates them into his text as if he had written them himself.[5]

philosophers. These questions, listed in the order in which they are taken up, are the fo'lowing:

1. The nature of God's existence and its relation to His essence, that is, is it superadded to His essence or identical with it?

2. God's unity and the necessity of demonstrating it.

3. The nature of God's attributes and their relation to His essence, that is, are they superadded to his essence or identical with it?

4. The nature of God's knowledge and the problem of attributing knowledge to God without compromising His unity or necessary existence.

5. God's knowledge of particulars and the problems encountered in attributing this type of knowledge to God.

6. The nature of God's will and whether His will is an attribute distinct from His knowledge.

7. The nature of God's power and the related question of whether God is a free agent or a necessary agent.

8. The question of whether the universe is eternal or originated together with the question whether an eternal univeise can result from a free agent or not.

9. The nature of God's speech and the question of whether the Qur'an is eternal or created.

10. The voluntary acts of humans and whether they occur through the power of God or man.

11. The emanation of the universe from God and the question of whether it is possible for multiple effects to result from a single cause.[4]

In general, with respect to each of these questions, al-Jāmī first presents the opposing positions of the theologians and the philosophers and then the Ṣūfī position. He presents the Ṣūfī position, however, not as a mere rationally possible alternative to the theological and philoscphical positions but as a clearly superior position, either because it reconciles, the opposing views of the theologians and philosophers on a particular question,

to six questions[2] including the question of existence. He sent it to Sulṭān Muḥammad Khān stating that should the treatise prove acceptable, he would supplement it with an explanation of the remaining questions. Otherwise there would be nothing to gain in his wasting his time further. The treatise, however, arrived in Constantinople after the death of Sulṭān Muḥammad Khān." Al-Mawlā Muḥyi al-Din al-Fanārī said further more that this treatise remained with his father, and I believe he said that it is still with him.[3]

There can be little doubt that the treatise referred to in this account is *al-Durrah al-Fākhirah*, for no other work of al-Jāmī can be described as an adjudication between theologians, Ṣûfīs and philosophers. This identification is further supported by the fact that this same passage from *al-Shaqā'iq al-Nu^cmānīyah* is quoted on the title pages of two of the manuscripts used in the present edition of the Arabic text, Yahuda 3872 and ^cAqā'id Taymūr 393.

Not only does this account explain why al-Jāmī wrote *al-Durrah al-Fākhirah*, it also provides an explanation for the fact that both short and long versions of the work exist. The short version, which contains paragraphs 1-73 only, is apparently the original text sent to Sulṭān Muḥammad II, whereas the long version, containing the supplemental paragraphs 74-92, represents the completed work.

The acccunt, furthermore, provides a date for the completion of the original version of *al-Durrah al-Fākhirah*, namely, the year 886/1481, the date of Muḥammad II's death. The work was thus written when al-Jāmī was 69 years of age, after he had written *Naqd al-Nuṣūṣ*, the first *daftar* of *Silsilat al-Dhahab*, *Nafaḥāt al-Uns*, and the first *Dīwān*, but before the composition of most of his other major works.

B. Al-Jāmī's Method of Adjudication in al-Durrah al-Fākhirah.

In making his *muḥākamah*, or adjudication, between theologians, philosophers and Ṣûfis, al-Jāmi takes up eleven questions, all of which had for centuries been the subject of debate between the theologians and the

facsimile and translated into English by E.H. Whinfield and Mirzā Muḥmmad Qazwīnī;[6] a commentary on Ibn ᶜArabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam* completed in 896;[7] *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*, a commentary in Persian and Arabic on Ibn ᶜArabī's own abridgement of his *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, composed in 863;[8] and *Risālah fī al-Wujūd*, a short essay in which al-Jāmī attempts to demonstrate the external existence of existence.[9]

Other prose works of importance are his *Nafaḥāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, begun in 881 and completed in 883, and containing biographies in Persian of some 614 Ṣūfīs;[10] *al-Fawā'id al Ḍiyā'īyah*, a commentary composed in 897 for his son Ḍiyā al-Dīn Yūsuf on Ibn al-Ḥājib's famous work on Arabic syntax, *al-Kāfiyah*;[11] and finally his *Bahāristān*, a Persian work written in 892 in imitation of Saᶜdī's *Gulistān*.[12]

III. Al-Durrah al-Fākhirah

A. The Circumstances of its Composition. As has been mentioned previously, al-Jāmī was requested by the Ottoman sultan, Muḥammad II, to write a treatise judging the respective positions of the theologians, the Ṣūfīs, and the philosophers. Ṭāshkubrizādah, in his biography of al-Jāmī in *al-Shaqā'iq al-Nuᶜmānīyah* relates the cirumstances of this request as follows:

Al-Mawlā al-Aᶜẓam Sayyidī Muḥyi al-Dīn al-Fanārī related that his father, al-Mawlā ᶜAli al-Fanāri, who was *qāḍī* in al-ᶜAskar al-Manṣūr under Sulṭān Muḥammad Khān, said, "The Sulṭān said to me one day that there was need for an adjudication (*muḥākamah*)[1] between those groups investigating the sciences of reality (*ᶜulūm al-ḥaqīqah*), namely, the theologians, the Ṣūfis, and the philosophers." My father replied, "I said to the Sulṭān that no one was more capable of such an adjudication between these groups than al-Mawlā ᶜAbd al-Raḥmān al-Jāmī." He then said, "Sulṭan Muḥammad Khān accordingly sent an envoy with precious gifts to him and requested of him the aforementioned adjudication. Al-Jāmī thereupon wrote a treatise in which he adjudicated between those groups with respect

Some years later, shortly before his death in 886 A H., the Ottoman sultan, Muḥammad II, again sent an envoy with precious gifts to al-Jāmī, this time with the request that al-Jāmī write a work comparing and judging the respective positions of the theologians, the philosophers, and the Ṣūfis. Al-Jāmī acceded to this request and wrote a work which. as shall be shown below, is to be identified with *al-Durrah al-Fākhirah.*[30]

Still later al-Jāmi was again invited to Istanbul by Muhammad II's successor, Bāyazīd II. On this occasion al-Jāmī accepted the invitation of the sultan[31] and travelled as far as Hamadhān before he decided to turn back because of an epidemic of plague in the Ottoman territories.[32]

Al-Jāmī died in Herat on 18 Muḥarram 898/1492 at the age of 81 and was buried next to his spiritual guide, Saᶜd al-Dīn al-Kāshgharī.[33]

II. Al-Jami's Works

Al-Jāmi was the author of a large number of Persian and Arabic works, both in prose and in verse, on a wide range of subjects.[1] His disciple, ᶜAbd al-Ghafūr al-Lārī, lists the titles of 45 of these works in the *Khātimah* to his *Ḥāshiyah* on al-Jāmī's *Nafaḥāt al-Uns.*[2] The same titles are given by Sām Mīrzā in his *Tuḥfah-i Sāmī,* although in a somewhat different order.[3]

Al-Jāmī's principal poetical works, all of which are in Persian, are the *Haft Awrang,* containing seven *mathnawīs*: *Silsilāt al-Dhahab,* the first *daftar* of which was composed in 876,[4] and the second in 890, *Salāmān wa-Absāl, Tuḥfat al-Aḥrār,* composed in 886, *Subḥat al-Abrār, Yūsuf wa-Zulaykhā,* composed in 888, *Laylā wa-Majnūn,* composed in 889. and *Khirad-nāmah-i Sikandarī*; and three *dīwāns*: *Fātiḥat al-Shabāb,* compiled in 884, *Wāsiṭat al-ᶜIqd,* compiled in 894, and *Khātimat al-Ḥayāh,* compiled in 896.[5]

In addition to *al-Durrah al-Fākhirah,* al-Jāmi wrote a number of other works dealing with the doctrines of the Ṣūfis. These include his *Lawā'iḥ,* a Persian work in prose and poetry which has been published in

named Fatḥī, who had travelled with the caravan from Herat, quarreled with some of the other members of the caravan and, wishing to take revenge on them, incited the Shīᶜite population of the city against the caravan. He did this by showing to a group of Shīᶜites a passage from al-Jāmī's *Silsilat al-Dhahab* from which he had removed certain verses and substituted others, thus giving to the passage an anti-Shīᶜite bias.[26] Al-Jāmī, however was easily able to silence his accusers by producing, at a public meeting called for the occasion, the full and correct text of the work.

Having stayed in Baghdad for four months al-Jāmī resumed his journey to Mecca passing through al-Najaf on his way in order to visit the tomb of ᶜAlī. When he had completed the pilgrimage he returned home by way of Damascus and Aleppo, spending 45 days in Damascus for the purpose of hearing traditions from Muḥammad al-Khayḍarī,[27] a famous traditionist and Shāfiᶜite *qāḍī*.

Although most of his greatest poetical works were yet to be written, al-Jāmī's renown had by this time spread throughout the Islamic world. As a consequence, when the Ottoman sultan, Muḥammad II, learned that al-Jāmī had set out on the pilgrimage, he sent as his envoy a certain ᶜAṭā' Allāh al-Kirmānī[28] to Damascus to invite al-Jāmī to visit Istanbul and to present him with a gift of 5000 *ashrafīs*[29] with the promise of 100,000 more should he accept the invitation. When al-Kirmānī arrived in Damascus, however, al-Jāmī had already left it for Aleppo, and when al-Jāmī heard that al-Kirmānī was following him to Aleppo, he set out at once for Tabriz, for he apparently did not want to be put in the position of refusing the sultan's invitation.

Upon his arrival in Tabriz, he was well received by the Āq Qūyunlū ruler, Ūzūn Ḥasan, who not only presented him with many fine gifts but also invited him to remain in Tabriz. Al-Jāmī, however, giving as his excuse the need to care for his aged mother, insisted on returning to Herat and the court of his patron Ḥusayn Mīrzā Bāyqarā.

Al-Jāmī's first encounter with Ṣūfism was at the age of five when he was taken by his father to see the great Naqshbandī saint Khwājah Muḥammad Pārsā,[10] who was then passing through Jām on his way to Mecca to perform the pilgrimage. Later al-Jāmī was himself initiated into the Naqshbandī order by Sa^cd al-Dīn al-Kāshgharī,[11] whose spiritual lineage extended back to the founder of the order, Bahā' al-Dīn al-Naqshbandī,[12] through Niẓām al-Dīn Khāmūsh,[13] and ^cAla' al-Dīn al-^cAṭṭār.[14]

Other Ṣūfis with whom al-Jāmī associated were Fakhr al-Dīn Lūristānī,[15] Khwājah Burhān al-Dīn Abū Naṣr Pārsā,[16] Bahā' al-Dīn ^cUmar,[17] Khwājah Shams al-Dīn Muḥammad Kūsū'ī,[18] Jalāl al-Dīn Pūrānī,[19] and Shams al-Dīn Muḥammad Asad.[20]

A Ṣūfi for whom al-Jāmī had a special regard and esteem was his friend and contemporary Nāṣir al-Dīn ^cUbayd Allāh al-Aḥrār.[21] Although al-Jāmī met him in person on only four occasions, he nevertheless carried on an extensive correspondence[22] with him for many years and mentioned him by name in several of his poetical works.[23]

Al-Jāmī's later life was spent in Herat where he enjoyed the patronage of Sulṭān Ḥusayn Bāyqarā, the Tīmūrīd ruler of Khurāsān from 873 to 911 A.H. Al-Jāmi was one of a number of illustrious scholars, poets, and artists whom Sulṭān Ḥusayn had attracted to his court. Among them were the Turkī poet Mīr ^cAlī-Shīr Nawā'ī, a close friend of al-Jāmī and the author of a biogarphy of him entitled *Khamsat al-Mutaḥayyirīn*,[24] and the two painters, Bihzād and Shāh Muẓaffar.[25]

In the middle of Rabī^c al-Awwal 877, when he was 60 years of age, al-Jāmī set out in a caravan for Mecca with the intention of performing the pilgrimage. He arrived in Baghdad at the beginning of Jumādā al-Ākhirah and soon thereafter travelled to Karbalā to visit the tomb of al-Ḥusayn. Shortly after his return to Baghdad he was falsely accused of having ridiculed the beliefs of the Shī^cites in a passage in the first *daftar* of his *Silsilat al-Dhahab*. The reason for this accusation was that a certain man

INTRODUCTION

By

N. Heer

I. The Author of al-Durrah al-Fākhirah

Nūr al Dīn ᶜAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad al-Jāmī, the author of *al-Durrah al-Fākhirah*, was born in Kharjird, a town in the district of Jām,[1] on 23 Shaᶜbān 817/1414.[2] As a youth he entered the Niẓāmīyah School in Herat where he attended the class of Junayd al-Uṣūlī on Arabic rhetoric. Here he proved to be a superior student, for although he had expected the class to be studying the *Mukhtaṣar al-Talkhīṣ*,[3] he found upon entering that the students had already advanced to the *Sharḥ al-Miftāḥ*[4] and the *Muṭawwal*.[5] He was nevertheless able to understand these works without difficulty and to complete not only the *Muṭawwal* but its gloss as well. Among other scholars under whom he studied in Herat were ᶜAlī al-Samarqandī, a former student of al-Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī, and Shihāb al-Dīn al-Jājirmī, who had studied under Saᶜd al-Dīn al-Taftāzānī.

To pursue his education further al-Jāmī then moved to Samarqand where he studied under Qāḍī-Zādah al-Rūmī,[6] the famous astronomer at the observatory of the Tīmūrīd ruler, Ulugh Beg. Here again he demonstrated his brilliance and superior intelligence, first by winning a debate with his teacher and later by suggesting a number of corrections and emendations for the improvement of two of Qāḍī-Zādah's most famous works, the *Sharḥ al-Tadhkirah*,[7] and the *Sharḥ Mulakhkhaṣ al-Jaghmīnī*.[8] Qāḍī-Zādah was so impressed with his new student's intellectual powers that he claimed no one al-Jāmī's equal had ever crossed the Oxus into Samarqand since its founding. On a later occasion in Herat al-Jāmī was asked to solve some very abstruse astronomical problems by the learned astronomer ᶜAli al-Qūshjī.[9] Much to al-Qūshjī's chagrin he was able to solve them without any difficulty whatsoever.

Acknowledgements

I should like to acknowledge my indebtedness to the following libraries and their curators for supplying the microfilms and photographic copies of the manuscripts used in editing the Arabic texts: the Princeton University Library, and especially Professor Rudolf Mach, Curator of the Robert Garrett Collection, and Alexander P. Clark, Curator of Manuscripts; the Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, and in particular its Curator of Manuscripts, the late Fu'ād Sayyid; the Institute of Arabic Manuscripts of the Arab League, Cairo, especially the late Rashād ᶜAbd al-Muṭṭalib; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin and the head of its Tübingen Depot. Dr. Wihelm Virneisel; the Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Marburg; the Oriental Department of the Leiden University Library; The John Rylands Library in Manchester; the India Office Library in London; The Asiatic Museum in Leningrad; the Dār al-Kutub al-Ẓāhirīyah in Damascus; and the Asiatic Society in Calcutta.

I should also like to express gratitude to my colleagues at the University of washington, Professor Farhat J. Ziadeh and Professor Michael Loraine, for their valuable assistance and helpful suggestions, and to Professor George Makdisi of the University of Pennsylvania, who first encouraged me to undertake this work. My thanks are also due to Mrs. Jeanette Thomas for typing the major portion of my manuscript.

Finally, I should like to thank the McGill University Institute of Islamic Studies, Tehran Branch and its general editors, Dr. Mehdi Mohaghegh and Dr. Charles Adams, for making possible the publication of these texts.

N. H.

XXII I. Juvainî

al-Shâmil Fi' Uṣûl al-Dîn, edited and Introducted by R. Frank (under print)

XXVIII A. ᶜÂmirî

Al-'Amad ᶜala al-Abad, edited and Introducted by E. Rowson (under print)

XXIX J. Mujtabavî

Bunyâd i Ḥikmat i Sabzavârî, Persian Translation of T. Izutsu's *The Basic Structure of the Metaphysics of Sabzavârî* (under print)

XXX Hasan Ibn i Shahid i Thânî

Ma'alim al-Uṣûl, with English and Persian Introduction, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (under print)

XXXI Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, Persian Text edited by G. M. Wickens (under Preparation)

XXXII Nasir Khusraw

Zâd al-Musâfirin, English Traslation by G. M.Wickens (under Preparation)

by B. Thirvatian with a French Introduction by M. Arkoun (Tehran 1976).

XVII M. Mohaghegh

Bîst Guftâr, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, Sects, and History of Medicine with an English introduction by J. Van Ess (Tehran, 1976).

XVIII A. Zunûzî (ob. 1841)

Anwâr-i Jaliyyah, Persian text edited with Persian Introduction by S. J. Ashtiyânî, and English Introduction by S. H. Nasr (Tehran, 1976).

XIX A. Jâmî, (1414 - 1492)

al-Durrat al-Fâkhirah, edited with English and Persian introductions by N. Heer and A. Musavi, Behbahani (Tehran, 1980).

XX Asîrî Lâhijî (ob. 1506)

Divân, edited by B. Zanjânî, with an English introduction by N. Ansari (Tehran, 1978).

XXI Nasir Khusraw (1004-1091)

Divân, edited by M. Minovi and M. Mohaghegh (Tehrân, 1978).

XXII A.T. Istarâbâdî

Sharḥ i Fuṣûṣ al-Ḥikmah, Persian text edited by M.T. Danishpazûh, with two articles on *Fuṣûṣ* by Khalil Jeorr and S. Pines (Tehran, 1980).

XXIII Sulṭân Valad

Rabâb Nâma, edited by A. Sultani Gord i Farâmarzî (Tehran, 1980)

XXIV Nasîr al-dîn Ṭûsî

Talkhîṣ al-Muḥaṣṣal, edited by A. Nûrânî (under print)

XXV Rukn al-dîn Shîrâzî

Sharḥ i Fṣuṣû al-Ḥikam, edited by R. Mazlûmî (under print)

XXVI M. Tabrîzî

Sharḥ i Bist va Panj Muqaddimah i Ibn i Maymûn, Translated into Persian By J. Sajjâdi (under Print)

VII Mîr Dâmâd (ob. 1631).

al-Qabasât

Vol. I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî, T. Izutsu and I. Dibâjî (Tehran, 1977).

VIII *Collected Papers on Logic and Language*

Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).

IX *Henry Corbin Festschrift*

Edited by Seyyed Hossein Nasr (Tehran, 1977).

X H.M.H. Sabzawârî

Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah

Part One "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu and M. Mohaghegh (New York, 1977).

XI T. Izutsu

An Ouline of Islamic Metaphysics, on the Basis of M. Ashtîyâni's Commentary on Sabzawârî's Sharh-i Ghurar al-Farâ'id (in Preparation).

XII Mîr Dâmâd

al-Qabasât

Vol. II: Persian and English introduction, indices and commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A. Mûsavî Behbahânî and I. DiBâjî (in Preparation).

XIII A. Badawî

Aflatûn fi al-Islâm : Texts and notes (Tehran, 1974).

XIV M. Mohaghegh

Fîlsûf-i-Rayy Muhammad Ibn-i-Zakariyyâ-Râzî (Tehran, 1974).

XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:

Kitâb al-Tahsîl, Persian translation entitled *Jâm-i-Jahân Numâ* ed. by A. Nûrânî and M.T. Danishpazuh (under print).

XVI Ibn-I Miskawayh (932-1030)

Jâvidân Khirad, Translated into Persian by T.M. Shûshtarî edited

WISDOM OF PERSIA

General Editors : M. Mohaghegh and C. J. Adams

I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878).
Sharh-i Ghurar al-Farâ'id or Sharh-i Manzûmah
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries, edited with English and Persian Introduction and Arabic-English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran, 1969).

II M.M. Ashtiyânî (1888-1957).
Ta^cliqah bar Sharh-i Manzûmah ("Commentary of Sabzawârî's Sharh-i Manzûmah")
Vol. I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh, with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).

III M.M. Ashtîyânî
Ta^cliqah bar Sharh-i Manzûmah
Vol. II: Persian and German Introductions, indices and commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).

IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).

V N.A. Isfarâyinî (1242-1314).
Kâshif al-Asrâr
Persian text edited and translated into French, with French and Persian introductions by H. Landolt (Tehran, 1980).

VI N. Râzî (fl. 13th century).
Marmûzât-i Asadi dar Mazmurât-i Dâwûdî
Persian text edited with Persian introduction by M.R. Shafi^cî Kadkani, and English introduction by H. Landolt (Tehran, 1974).

XIX

WISDOM OF PERSIA

-SERIES-

OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED

by

The Institute of Islamic Studies

McGill University, Tehran Branch

In Collaboration with Tehran University

General Editors

MEHDI MOHAGHEGH

Professor at Tehran University, Iran

Research Associate at McGill University

CHARLES J. ADAMS

Professor at McGill University, Canada

Director of the Institute of Islamic Studies

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch, P.O. Box 314/1133

Printed by Tehran University Press, Tehran-Iran





McGill University | Tehran University

McGill University, Montreal Canada

Institute of Islamic Studies

In Collaboration with

Tehran University

Al - Durrah Al - Fâkhirah

By

Nûr al-dîn 'Abd al-Rahmân-i Jâmî

With

Arabic Commentary of

'Abd al-Ghafûr al-Lârî

and

Persian Commentary of

'Imâd al-Dawlah

edited by

N. Heer and A. Mûsavî Behbahânî

Tehran 1980